مجمع اللغة العربية
الناصرة، عدد 6، 2015



مجمع اللغة العربية
الناصرة، عدد 6، 2015

AL-MAJALLA
Journal of the Arabic Language Academy
Nazareth, Vol. 6, 2015

المجلة
مجمع اللغة العربية
الناصرة، عــدد 6، 2015



الناصرة

אל-מג'לה
כתב עת האקדמיה ללשון הערבית, נצרת
כרך 6, 2015

تصميم غرافي: وائل واكيم



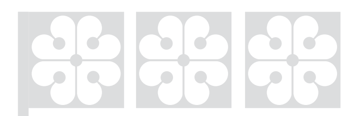
مجمع اللغة العربية في إسرائيل
האקדמיה ללשון הערבית בישראל
The Arabic Language Academy In Israel
www.arabicac.com
majma1@bezeqint.net

للمراسلات

الناصرة - شارع بولس السادس، 33أ
ص.ب. 51046 منطقة بريدية 1616602
تليفون: 04-8622070
فاكس: 04-8622071

נצרת, רח' פאולוס השישי, 33א
ת.ד. 51046 מיקוד 1616602
טל: 04-8622070
פקס: 04-8622071

Paulus the 6th St. 33a
POB 51046, Nazareth 1616602
Tel: 04-8622070
Fax: 04-8622071



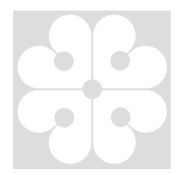


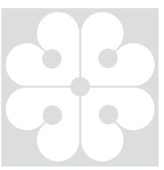
المجلة

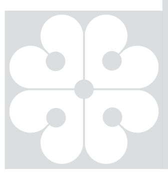
مجمع اللغة العربية

الناصرة، عـدد 6، 2015

مجلة علميّة محكّمة
يصدرها مجمع اللغة العربية، حيفا







المحتـويـات

المفاهيم اللغويّة عند أبي نصر الفارابي*

شلومو ألون

نشأ أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلاج الفارابي (في اللاتينيّة: Alpharabius) في عائلة تركيّة، وانتقل منها إلى العراق واستقرّ في بغداد. لم يتقن الفارابي اللغة العربيّة لدى وصوله بغداد. وقد عاش فيها سنوات طويلة، وكان من تلاميذ المترجم والفيلسوف المسيحي أبي بشر متّى بن يونس (توفي سنة 329هـ/ 940م). كان أبو بشر شخصيّة مرموقة في المدرسة البغداديّة لأتباع أرسطو المسيحيين. وقد انتمى للمدرسة الفلسفيّة اليونانيّة في الإسكندريّة، التي ظلّت قائمة بعد الاحتلال العربيّ لمصر، وكان له تأثير كبير على الفارابي.

في أيام الفارابي في بغداد جرت مناظرة علنيّة في مسائل لغويّة، وقد تمت هذه المناظرة في سنة 932م، في ديوان الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات، ودارت في المنطق والنحو. دافع المترجم والفيلسوف أبو بشر متّى بن يونس عن المنطق، أمّا خصمه فقد كان اللغوي الشاب أبو سعيد السيرافي (توفي سنة 368هـ/ 979م) الذي تتلمذ في هذه الفترة في بغداد. وقد بقيت أصداء هذه المناظرة سنوات طويلة بعد ذلك وكان لها، على ما يبدو، تأثير بارز على الفارابي.

كان الفارابي في بغداد على اتصال وثيق بأبي بكر بن السراج (توفي سنة 316هـ/ 928م)، يعلّمه المنطق والموسيقى، ويتعلّم منه أصول النحو. كان ابن السراج بصحبة المبرّد، كبير رجال اللغة في البصرة ومن تلاميذ سيبويه. ومن تلاميذه البارزين: الزجاجي (توفي سنة 337هـ)، والسيرافي، والرُّماني (توفي سنة 384هـ). يظهر أن هذا الاتصال الوطيد بين الفارابي وابن السراج قد أدى إلى التفاعل المتبادل بينهما، فقد مال ابن السراج، النحوي، عن مبادئ كثيرة كانت سارية بين النحويين العرب، أبناء عهده، وهذا نتيجة تأثّره

* أهدي مقالي هذا لأستاذي الفاضل المرحوم حاييم بلانك. فكلّ ما أعرفه في هذا الموضوع تعلّمته منه.

بالمنطـق والموسـيقى اللذيـن تعلّمهما لـدى الفارابـي، أما الفارابـي، رجل المنطـق، فقد أكثر مـن ربـط المنطـق بالنحـو، تأثـرا بابـن السـراج. وكان ابـن السراج، عـلى حدّ قول محسـن مهـدي، همـزة الوصل بـين المفاهيم اللغويّـة والنحويّة العربيّـة وبين الفارابـي وعلوم المنطق والفلسفة.

في سـنة 330هـ/ 942م تلقّـى الفارابي دعوةً من السـلطان سـيف الدولـة فانتقل إلى قصره، في مدينـة حلـب. وقـد مرّت عـلى الفارابي أيـام قضاها في أوسـاط صوفيّة في حلب، ثم سـافر إلى دمشـق وإلى مـصر، وعـاد إلى بغـداد، وتـوفي في دمشـق سـنة 339هـ/ 950م، في الثمانين مـن عمره.

ألّـف الفارابـي مؤلفات كثـيرة وفي ميادیـن متنوعـة: في الموسـيقى، والطب، وعلم السياسـة، وفي العلـوم الطبيعيّـة، والمنطـق والفلسـفة. وقـد بـذل جهودًا لدراسـة مـا كتبـه اليونانيّان – أرسـطو وأفلاطـون. ويجـدر القـول إن الكثير من مؤلفـات الفارابـي، التي لا تظهـر أنّها مؤلفـات تأثـرت بنظريـات أرسـطو وأفلاطون، هـي في الحقيقـة إجمـال لمؤلفـات يونانيّة، لأرسـطو عامّـة، أو تفسـير الفارابـي لمؤلفـات يونانيّـة – أرسـطوطاليّة. لذلـك، لا عجـب في تسـمية الفارابـي بالمعلّـم الثانـي، في أعقاب أرسـطو، ابن القـرن الرابع ما قبل الميـلاد، الذي سـمّي المعلّم الأول.

لـم يكثـر الفارابـي من التأليـف في المسـائل النحويّـة واللغويّة، ونـادرا ما وجدنـا للفارابي ذكـرا في المراجع حول انشـغاله بهذه المسـائل، ويؤكـد الجميع كونه فيلسـوفا أو رجل منطق لا مرجعـا في اللغـة، ولـم يكن هذا بمثابـة إهمال عمـدا، فهناك مؤلّفـان فقـط للفارابي، عبّر فيهمـا عـن إدراكاتـه اللغويّـة، الأول منهمـا هو الفصـل الأول مـن كتابه **إحصـاء العلوم**، الـذي يعالـج علم اللسـان، وهـو، على حدّ قـول الأسـتاذ الكبير حاييـم بلانك، إحصـاء فريد مـن نوعـه في الأدب العربـي، عـن ماهيّة علـم اللسـانيات، ولكنه ليـس وجهة نظر مسـتقلة للفارابـي، بـل هـو رأي أرسـطو بعينـه. أمّـا المؤلّـف الثانـي فهـو **كتـاب الحـروف**، وهذا الكتـاب يتعمّـق في المسـائل اللغويّـة والنحويّـة، ويعتبره كثير مـن العلمـاء والباحثين سردا لآراء الفارابـي نفسـه، ولكـن لا إجمـاع عـلى ذلـك. عُثر عـلى مخطوطة هـذا الكتـاب في فترة متأخّـرة جـدا، وهذا ممّـا يفسّر إهمـال الباحثـين للفارابي، كلغـوي ورجل اللسـانيات.

ليـس لدينـا أدلّـة كافية عـلى مدى تأثـير النحويين العـرب الآخرين، سـوى ابن السـراج، على آراء الفارابـي، ومـع ذلـك يظهـر أنّه قـد تأثّر بصـورة غير مبـاشرة بحنين بن إسـحاق، أهمّ

المترجمين من اليونانيّة، والذي كان، على ما يبدو، من تلاميذ الخليل بن أحمد، الذي كان بدوره من أهمّ مراجع سيبويه. بالإضافة إلى ذلك، يمكن أن نفترض أنّ الفارابي كان على اتصال مع جماعة النحويين الذين كانوا يمثلون مدرسة المعتزلة في النحو، وجماعة «فلاسفة النحويين» الذين تعمّقوا في الفوارق بين النحو والمنطق.

يبدو أن يحيى بن عدي المسيحي (توفي سنة 362هـ/ 972م) كان من تلاميذ الفارابي، وهو قد تأثّر كثيرا بأبي بشر متّى بن يونس، الذي كان هو كذلك في هذه الجماعة.

كان تأثير الفارابي كبيرا على المؤلّفين في عهده، في القرن العاشر، وفي العصور اللاحقة، كفيلسوف وكعالم منطق بصورة خاصّة.

وجهة نظر الفارابي في المسائل اللغوية

إن المفاهيم الأساسيّة التي تبنّاها الفارابي، فيما يتعلّق بالمسائل اللغويّة والنحويّة، هي مفاهيم فلسفيّة لا لغويّة ونحويّة، ويظهر هذا في أقوال الفارابي نفسه، كما تظهر وجهة نظره المختلفة إلى النحويين، وقد وجدنا في دراستنا هذه نواحي لغويّة كثيرة في مفاهيمه وفي فلسفته، لم تُضَأ بصورة تليق بها.

إن الفرق بين المنطق والنحو، على حدّ قول الفارابي، هو أنّ النحو يعنى بتعابير خاصّة بلغة معينة، بينما يعنى علم المنطق بمبادئ شموليّة، لكل لغة. فالنحو وحده لا يكفي، ومن الضروري معالجة المنطق في اللغة.

عندما يتحدّث الفارابي عن فلسفة أفلاطون، فهو يتساءل: هل يكفينا فحص الكلمات، حسب معايير اللغويين، لتقصّي ماهيّة الأشياء؟ «ثم فحص بعد ذلك ... هل إذا أحاط الإنسان بالأسماء الدالّة على المعاني، على حسب دلالتها عند جمهور تلك الأمّة التي لها ذلك اللسانُ، وفحص عنها وعرفها على طريق أهل العلم باللسان، يكون قد أحاط علما بجوهر الأشياء».[1]

إن وجهة نظر الفارابي هي وجهة نظر عالم المنطق والفيلسوف، ولذلك نجده يذكر ضمن حديثه عن الحروف، في اللسان العربي وفي كلّ لسان، ألفاظا هي أسماء في عرف

1. الفارابي، 1943، ص 7.

النحويـين، وليسـت حروفا، مثـل «الجوهـر» و«الذات» و«الـشيء»، ويكمن في هـذا فرق بارز بين مفاهيم الفارابي ومفاهيم اللغويين.

يعتقـد الفارابـي أن علـم المنطـق وعلـم النحـو يلتقيـان، والفرق بينهمـا ليـس كالفرق بين العلـوم الطبيعيّـة وعلم النحو، على سـبيل المثـال، التي لا يمكـن التوفيق بينها. هـل «القيام» هـو خصلـة؟ هـل يعتبر التركيـب «رجـل قائم» جملـة وكلمـة «قائم» هـي الخـبر فيها؟ إن الفارابـي يعتقـد أنّ عالـم الطبيعيـات لا يجـد الخـبر في مثـل هـذا التركيب، لأن قيـام الشيء لا يختلـف عـن الشيء نفسـه، والخـبر يحتـاج إلى الماهيّـة. أما عالـم المنطق فيعتبرهـا جملة، مـن الناحيـة النحويّـة، وقـد اعتـبر الفارابي القيـام خـبرا نحويّـا أو منطقيّا جائـزا، يمكن تحقيقـه أو نفيه مـع المبتـدأ في الجملة.

لـم يعـبّر الفارابي في معظـم الحالات عن موقـف فيما يخـصّ معياريّة صيغة لغويّـة معيّنة، ولـم يبـدِ رأيـه في أفضليّـة صيغـة لغويّـة معيّنـة، ما عـدا كلامـه عـن الرابط. هـل يفضَّل اسـتعمال كلمـة «هـو» أو كلمة «موجـود»؛ «وأمّا أنـا فإني أَرى أَنّ الإنسـان له أن يسـتعمل أَيّهمـا شـاء. ولكـن إن يسـتعمل لفظـة «هـو» فينبغي أن يسـتعملها عـلى أنّها اسـم لا أداة، تُرَكَّـب مَبنيَّـة عـلى طـرف واحد آخر. وأمـا المصـدر الكائن منها –وهـو الهويّـة– فينبغي أن يُسـتعمل اسـما كاملا ويُسـتعمل فيـه الطـرف الأول والأطراف الأخـيرة كلّها».[2]

قـد يميـل الفارابـي في أقواله إلى ممارسـة اللسـانيات المقارنة، فكثـيرا ما نجـد مقارنات بين الحالـة اللغويّـة في اللغة العربيّـة، والحالة الموازية لهـا في اليونانيّة والفارسـيّة أو السريانيّة، وعـلى سـبيل المثال فهـو يقـوم بمقارنة مفصّلـة لمكانـة الكلمـة «إنَّ» في العربيّة والفارسـيّة واليونانيّـة، مـع اسـتعمال الأمثلـة الصرفيّة، وهـذا في مسـتهلّ مؤلّفه **كتاب الحـروف**. كما يميـل بـين حين وآخـر إلى اسـتخدام التعبير «كافّـة اللغات»، بصـورة قاطعة مـن غير الحذر المتوقـع ممّـن يعالـج الظواهـر الحقيقيّـة، لا التوقّعـات: «ولكـن لمّا كانـت قـوّة الكلـم غيرِ المحصَّلَـةِ قـوَّة السـلب على ظاهـر ما جرت بـه العادةُ في الألسـنة كلِّهـا...».[3]

طـرح الفارابـي الافـتراض بـأنّ قواعـد النحو تتكـوّن في سـياق عمليّـة التنقّل مـن مجتمع بدائـي إلى مجتمـع أكثـر تطـوّرا، وهو يقبـل وجهة النظـر القائلـة إن اللغة تتغـيّر عمدا من قبـل النحويّـين. هذه الفرضيـات لا تتعلّـق باللغـة العربيّة فحسـب، فالفارابـي يضع نفس

2. الفارابي، 1970، ص 114–115.
3. الفارابي، 1971، ص 64.

الافتراض للتطوّر اللسانيّ من بداية التاريخ الإنسانيّ بصورة عامة.

بوجهة نظره هذه، ينكر الفارابي أيّ كلام عن المصدر الإلهي للغة العربيّة، فهو يصف التسلسل التاريخيّ ويضع افتراضات تاريخيّة عن التطور اللغوي، وهذا فارق بين الفارابي والنحويّين، بما فيهم ابن جنّي الذي عالج مسألة بداية اللغة نافيا التاريخ التوقّعيّ.

إن طريقة تفكير الفارابي عن التطور اللغوي عامّة، واللغة العربيّة خاصّة، هي طريقة تاريخيّة - تعاقبيّة. هذا التفكير يفترض تكوّن اللغة في مرحلة معيّنة وتطوّرها تدريجيّا، مع مرّ الزمان. أما ابن جنّيّ، فقد أكّد السياق في تكوّن اللغة، والحكمة الخاصّة لدى الناطقين باللغة العربيّة بتخفيف صيغ لغويّة ثقيلة مسبقا، قبل وضعها.[4]

تبنّى الفارابي مفاهيم راسخة عن طريقة وضع قواعد اللغة، فحسب رأيه تؤخذ في البداية، من الناطقين باللغة، كلّ المفردات المنفردة ذات المعنى وتُحفظ أو تُدوَّن. بعد ذلك يتم تصنيف المفردات إلى أنواعها فتتكوّن القواعد، ومن هنا فصاعدا تصبح اللغة صناعة، يمكن دراستها وحفظها. ومن هذه المرحلة يمكن وضع العِلَل لكل ما قيل أو دُوِّن، وفي النهاية تتكوّن خمس مهارات: البلاغة والشعر وتلقين الأدب، النثر والشعر، للجيل الناشئ، وعلم اللسان وفنّ الخطّ... وعلم اللسان يحتوي على المفردات ذات المعنى وهي التي تُكوّن الوضع الأوّل للمفردات في اللسان: «وصناعة علم اللسان إنّما تَشتمل على الألفاظ التي هي في الوضع الأوّل دَالَّةٌ على تلك المعاني بأعيانها».[5]

اعتبر الفارابي علم النحو لبّ علوم اللسان، ولكنه لم يترك تعريفات مميّزة بين النحو وعلوم اللغة الأخرى: «كما أن صناعة النحو تشتمل على الألفاظ... لكن صناعة النحو ليست تنظر فيها على أنّها أحد الأشياء المعقولة، وإلّا فقد كانت تكون صناعة النحو وبالجملة صناعة علم اللغة تشتمل على المعاني المعقولة وليست كذلك... فإن صناعة النحو ليست تُعرّفها على أنّها معانٍ معقولة، لكن على أنّها دالّة على المعاني المعقولة».[6]

يظهر مفهوم الكلمات في اللغة لدى الفارابي في تفسيره لأرسطو: «الكلمات هي علامات مشتركة، التي عند سماعها، يفكّر الإنسان عن نفس الشيء الذي وُضعت تلك الكلمة

4. ابن جنّيّ، د.ت.، ج 2، ص 28.
5. الفارابي، 1970، ص 65-66، ص 148.
6. الفارابي، 1968أ، ص 107.

إشــارة لــه. ليــس للكلمات معنــى أعلى من ذلــك. وهذا يشــبه ســائر العلامات التــي يضعها الإنســان لتســاعده في ذكر ما يترتّــب عليــه أن يذكره».[7]

ثمــة كلمــات تشــير إلى معنــى خــاصّ، فريــد مــن نوعــه، ســمّاه الفارابــي ألفاظــا دالّة على الأعيــان والأشــخاص، وثمــة كلمــات هــي صفات مشــتركة لأشــياء كثــيرة - ألفــاظ دالّة على أجنــاس وأنواع.[8]

التغيــير في المعنــى يــؤدّي إلى تغيير في الكلمــة، وكلّ حرف يتغــيّر –يُضاف أو يُحذف– يشــير إلى تغيــير في المعنــى. إن الأســاس هــو تعاقــب الحــروف في الكلمة، وقــد اعتقــد الفارابي أن الرغبــة في وضــع كلمــات شــبيهة بمعانيها، كثــيرا ما تــؤدي إلى ألفاظ مُشــكلة، تحمــل أكثر مــن معنــى. ويعتقــد الفارابــي أيضــا أن هنــاك رغبــة مســتمرّة في ترتيــب الكلمــات بنفس الترتيــب الذي يعكــس المعاني في نفــس المتكلم: «ويُتحــرَّى أن يُجعل ترتيبُ الألفاظ مســاويا لترتيــب المعانــي في النفــس».[9]

وخــلال عمليّــة وضــع المفــردات في اللغــة، وتطــوّر فــنّ البلاغة والشــعر، الــذي تتمثّــل فيه الكلمــات بصــورة كاملــة، على أوزانهــا وتراكيبهــا المتنوّعة، خلالهــا يصبح النــاس العاملون فيهــا «فصحــاء اللســان في هــذه الأمّة وخبراءهــا في البلاغــة». ومن ثــم يصبحــون الثقات في هــذا اللســان، فيمــا يختــصّ بتصحيحها، ونحــت العبــارات الجديــدة وتدوينها.

إن اللســان، على حــدّ قول الفارابي، هو من الســمات المميِّــزة بين الأمم: «والجماعة الإنســانيّة الكاملــة عــلى الإطــلاق تنقســم أممــا، والأمّــة تتميّز عــن الأمّــة بشــيئين طبيعيّــين – بالخِلَق الطبيعيّــة والشِّــيم الطبيعيّــة وبــشيء ثالث وضعــيّ وله مدخل مــا في الأشــياء الطبيعيّة وهو اللســان أعني اللغة التــي تكوّن العبــارة».[10]

إن المدوّنــة اللغويّــة ليســت بمثابــة خصلــة طبيعيّــة للإنســان، فلذلــك لا نجــد كنــزا لغويّــا مشــابها في جميــع الألســنة. وكما أن المفــردات في الألســنة المختلفة ليســت متشــابهة، كذلك يختلــف الخــطّ أيضــا مــن مجتمــع إلى آخــر، مــع أن محسوســات النــاس كلهم مشــتركة – فأهــل الهنــد يحسّــون مثــل العــرب، وعنــد رؤيتهم شــيئا، يفهمونــه في نفس الشــكل!

7. الفارابي، 1971، ص 25.
8. الفارابي، 1970، ص 139.
9. ن. م.، ص 140-141.
10. الفارابي، 1964، ص 70.

التفاوت بين قواعد نحو الأمم والمجموعات الإنسانيّة، قد نشأ، على حدّ قول الفارابي، رغم العناصر المشتركة في النحو لكل اللغات، وهذا لأن نحويّي كلّ لسان يعتبرون أنفسهم أمناء لغة أمتهم فقط: «وما وقع في علم النحو من أشياء مشتركة لألفاظ الأمم كلها، فإنّما أخذه أهل النحو من حيث هو موجود في ذلك اللسان الذي عُمِل اللسان له، كقول النحويّين من العرب أن الكلم العربيّة اسم وفعل وحرف، وكقول نحويّي اليونانيّين – أجزاء القول في اليونانيّة اسم وكلمة وأداة. وهذه ليست إنّما توجد في العربيّة فقط، أو في اليونانيّة فقط، بل في جميع الألسنة.

وقد أخذها نحويّو العرب على أنّها في العربيّة، ونحويّو اليونان على أنّها في اليونانيّة».[11] فيستنتج الفارابي أنّ: «علم النحو في كلّ لسان إنّما ينظر فيما يخصّ تلك الأمّة. وفيما هو مشترك له ولغيره. لا من حيث هو مشترك، لكن من حيث هو موجود في لسانهم خَاصّة».[12]

لا يتطرّق الفارابي في أقواله هذه إلى إمكانيّة وجود نحو مقارِن واسع النظر، يُعنى خاصة بإيجاد القواسم المشتركة للغات شتّى، لا الخطوط الخاصّة بلسان معين.

التأثيرات اليونانيّة والأرسطوطاليّة على الفارابي

ساد في العالم الإسلامي، حتّى أيام الفارابي وخلال عصره، فصل واضح بين علوم اللسان التي اعتبرت إسلاميّة أصليّة، وبين علم المنطق الذي كان أجنبيًا أرسطوطاليًا، والرأي السائد هو أنّه لم يطرأ لقاء بين أهل المنطق وأهل اللغة.

هل كان هذا الاعتقاد بالفصل بين النحو الإسلامي الأصليّ وعلم المنطق الغريب الأرسطوطاليّ، صحيحا حقا؟

عالج الباحث ليونس (Lyons) التأثير الكبير الذي كان للنحو اليونانيّ على لغات كثيرة ومنها العربية. أما الباحث جوطييه (Gätje) فقد ذكر أن مسألة الصلة بين النحو العربي والنحو والمنطق اليونانيّين كانت مدار بحث طويل، من أواخر القرن التاسع عشر، فقد أشار مركس (Merx) إلى التبعيّة القصوى للنحو العربيّ، في بدايته، إلى عقائد

11. الفارابي، 1931، ص 18–19.
12. ن. م.، ص 19.

ارسـطو. ويعتقـد فرسـتيخ (Versteegh) أيضـا أنّ النحـو العربـيّ بأكملـه كان تأليفا قد تأثّـر كثـيرا بالنحو اليونانيّ. حسـب رأيه، لا يُتصـوَّر أن **الكتاب** لسـيبويه، الذي يحتوي على مدوَّنـة لغويّـة كاملـة، كان قد صُنِـع أصلا على يـديْ فرد واحـد. ولكني أعتقـد أنّ تحديدات فرسـتيخ بعيـدة عـن الصـواب، فكتـاب سـيبويه لم يولـد من فـراغ، وهـو قد اسـتقى من السـابقين لـه (الخليـل، يونـس، أبو الخطـاب، أبو عُمَـر والآخـرون)، ولكن هـذا لا يقلّل من إنجـازات سـيبويه وإنجـازات النحويّين العـرب الذين تلوه في بنـاء مجموعة نحويّة شـاملة، مناسـبة للغـة العربيّة بشـكل خاصّ.

كان الفارابـي عالـم المنطق الذي أكثـر في ترجمـة أو شرح أفكار أرسـطو، وكان على ما يبدو أبـرز مفسّري مؤلفات أرسـطو في القـرن العاشر.

مـع هـذا، فقد اعتنـى الفارابي في مسـائل اللغـة والنحو أيضا. وأهـمّ معيـار في تقييم أصالة عقائـده اللغويّـة، هـو العلاقة بـين مؤلَّفه، **كتـاب الحـروف**، ومؤلفات أرسـطو. هل **كتاب الحـروف** هـو ليس إلا شرحـا لبعض مؤلفات أرسـطو التـي عالجت الكلمات؟ يرى محسـن مهـدي أنّ هـذا الكتاب هو تفسـير لكتاب **مـا وراء الطبيعة** لأرسـطو، ويضيـف أنّ المقارنة بـين هـذا الكتـاب وتفسـير ابـن رشـد لكتـاب أرسـطو تـدلّ بوضـوح عـلى كثـرة الأصول والمصطلحـات اليونانيّـة لـدى الفارابـي. وإذا كانـت هـذه هي النتيجـة فيما يخـصّ **كتاب الحـروف**، فلا شـك في وجـود المـوادّ اليونانيّـة في مؤلفـات الفارابـي الأخرى. اختـار هنري فلايـش (Henri Fleisch)، مثـلا، أن يُبـيّن تأثـير النحـو اليونانـيّ الخـاصّ عـلى الفارابي بواسـطة المصطلحات التي يسـتعملها. وفرسـتيخ ركّـز في أطروحته على التأثـيرات اليونانيّة والأرسـطوطاليّة عـلى الفارابـي. وقـد أشرت إلى أنّ جوطييه وجـد أيضا عند الفارابي أسسـا كثـيرة من الطريقـة النحويّـة اليونانيّة.

كان الفارابـي نفسـه يعـي الفوارق بـين أفكار أرسـطو والواقع اللغـوي في اللسـان العربيّ، ممّـا يـدلّ، حسـب رأيي، عـلى أن الفارابي لـم يَنْـوِ معالجة النحـو العربي بصـورة مباشرة. وعندمـا نقـل عـن أرسـطو كلامه عـن «الكلمـة غـير المحصّلـة»، قـال إنّ مثل هـذه الأفعال ليـس لها اسـم معـروف، لا بـين النـاس ولا بـين النحويـين «وهذا الصنـف مـن الكلم فغير موجـود أصلا في اللسـان العربي».[13]

يُلاحَظ تأثير يونانيّ واسع في تعريفات الفارابي لأجزاء الكلام – الاسم، الفعل والحرف.

---

13. الفارابي، 1971، ص 37.

يظهـر تحديـد الاسـم في مؤلّفـينِ مـن مؤلّفـات الفارابـي: في شرحـه لكتاب أرسـطوطاليس **في العبـارة**، وفي **كتـاب الألفـاظ المسـتعملة في المنطـق**. في **كتـاب الألفـاظ المسـتعملة في المنطـق**، عـرّف الاسـم أنّـه: «كلّ لفـظ مفـرد دالّ عـلى المعنى من غـير أن يـدلّ بذاته على زمـان المعنـى».[14] قـارن جوطييه هـذا التعريف بالتعريـف المذكور لدى إسـحاق بن حنين في ترجمتـه لكتـاب **مـا وراء الطبيعة** لأرسـطو، حيـث يقول: «فالاسـم هو لفظة دالّـة بتواطؤ مجـرّدة مـن الزمـان وليس واحـد من أجزائهـا دالّا عـلى انفـراده»، وقارنه أيضـا بالتعريف الـوارد في كتـاب أرسـطوطاليس **فن الشِّـعر** بترجمـة أبي بشر متّـى بن يونـس، حيث جاء: «وأمـا الاسـم فهـو لفظة أو صـوت مركَّـب أو دالّ خِلو مـن الزمان جـزء من أجزائـه لا يدلّ عـلى انفـراده». يجـدر بنا أن نضيـف هنا تعريف ابن رشـد (تـوفي سـنة 595هـ/ 1198م): «وأمـا الاسـم فهـو صـوت أو لفظـة تـدلّ بانفرادها عـلى معنـى خِلْو مـن الزمـان ولا يدلّ جـزؤه على جزء مـن المعنـى إذا انفرد». فالتشـابه بين تعريـف الفارابي وتعريفات إسـحاق بـن حنين وأبـي بـشر، في ترجمتيهما لأرسـطو، وتعريـف ابن رشـد، واضح للغايـة. تنقص في تعريـف الفارابـي العبـارة: «جزء مـن أجزائه لا يـدلّ على انفـراده»، مع أنّ هـذه العبارة موجـودة في مؤلـف آخر مـن مؤلفات الفارابي، هو شرح **ما وراء الطبيعة** لأرسـطو: «الاسـم هـو لفظـة دالّة بتواطؤ مجـرَّدة من الزمـان وليس واحـدٌ من أجزائهـا دالّا على انفـراده».[15]

إن الزيـادة «عـلى انفـراده/ إذا انفـرد» الموجـودة في تعريـف الفارابـي في **كتـاب الألفـاظ** ولـدى ابـن رشـد، لا توجـد في ترجمـات مؤلفـات أرسـطو، ولا في تفسـير الفارابـي لكتـاب **مـا وراء الطبيعـة**. وعـلى حـدّ قول فرسـتيخ فـإنّ هذه الزيـادة هي مـن صنـع الفارابي، والخوارزمـي، والغـزالي وابـن رشـد للتعريـف الأرسـطوطاليّ، مع أن هـذا التمييـز ذاته بين الكلمـة وشـبه الجملـة جاء لـدى أرسـطو أيضا.

في مسـألة تحديـد الفعـل، جـاء في **كتـاب الألفاظ** للفارابـي: «وبالجملـة فـإن الكلمة لفظة مُفْـرَدة تـدلّ عـلى المعنـى وعـلى زمانـه».[16] وقد قـارن جوطييـه هـذا التعريـف بتعريفات إسـحاق بـن حنين وأبي بـشر متّى بـن يونس في ترجمـة كتاب **فنّ الشـعر** لأرسـطو. يقول إسـحاق بـن حنـين: «وأمّـا الكلمـة فهي مـا يدلّ مـع ما يـدلّ عليه، عـلى زمان وليـس واحد مـن أجزائـه يـدلّ على انفـراده». وتعريف أبي بـشر: «وأما الكلمـة فهي صـوت دالّ أو لفظة

14. الفارابي، 1968أ، ص 41.
15. الفارابي، 1971، ص 29.
16. الفارابي، 1968أ، ص 41-42.

تـدلّ مـع ما تـدلّ عليه عـلى الزمان، جزء مـن أجزائـه لا يدلّ على انفـراده». مـن هنا يتضح أن تعريفي أرسـطو مشـابهان لتعريـف الفارابي.

في تحديـد الحـروف نجـد أنّ صلـة الفارابـي بأقـوال النحويّـين اليونانيّين واضحـة للغاية. فالحقيقـة هـي أنّ الفارابـي صنّـف الحـروف بـين أجـزاء الـكلام، إلى جانب الاسـم والفعل واختلـف بهـذا عـن إسـحاق بـن حنـين وأبـي بـشر في ترجمتيهمـا لأرسـطو، فبعـد ذكـر الحـروف: «ومـن الألفـاظ الدالّـة الألفاظ التـي يسـمّيها النحويّـون الحروفَ التـي وُضِعت دالّـة عـلى معـان»،[17] واصل الفارابـي يقول: «وهـذه الحروف هـي أيضا أصنـاف كثيرة غير أَنّ العـادة لـم تجـرِ مـن أصحاب علـم النحـو العربـيّ إلى زماننا هذا بـان يُفرَد لـكلّ صنف منهـا اسـم يخُصّـه فينبغي أن نسـتعمل في تعديـد أصنافها الأسـامي التـي تـأدَّتْ إلينا عن أهـل العلـم بالنحو من أهل اللسـان اليونانيّ فإنّهم أفـردوا كلّ صنف منها باسـم خاصّ».[18] فـلا شـك لـديّ أن هذا التقسـيم المفصَّـل للأصنـاف، الـذي يعرضـه الفارابي بإسـهاب، قد تأثّـر كثـيرا بما وصـل إليه مـن النحـو اليونانيّ.

لقـد وضـع أرسـطو التمييز بين الأسـماء والأصـوات التـي تطلقهـا الحيوانات غـير العاقلة، للحصـول عـلى حاجاتها المادّيّـة. وقد نقـل الفارابي أقـوال أرسـطو، بالترجمـة إلى العربيّة: «نحـن نتكلّـم (في تحديد الاسـم) عن اسـم ذي معنـى متّفق عليـه، لأنّه لا يُتصوّر اسـم عديم المعنـى ولنـا أصـوات كثـيرة لا تُـدوَّن مـع أنّها تـدلّ على معنـى، مثـل أصـوات الحيوانات، ولكنـه ليـس معنـى متَّفقًـا عليـه»[19]. وأضـاف الفارابـي إلى هذا، رأيـه هو، بأن أرسـطو قد أضـاف العبـارة «متّفـق عليه» لتعريف الاسـم، بسـبب هـذه الأصوات.

نقـل الفارابـي في تفسـيره لكتاب **مـا وراء الطبيعة**، أقوال أرسـطو عن العلاقـة بين الأفكار الكامنـة في النفـس، والأصـوات والحـرف المـدوّن فيقـول: «إنّ ما يخـرج بالصـوت دالّ على الآثـار التـي في النفـس ومـا يُكتب دالّ عـلى ما يخـرج بالصوت».[20]

تأثّـر الفارابـي بالنحـو اليونانيّ –أرسـطو خاصة– في طـرق تصنيف المركّبـات المختلفة في اللسـان. فهـو يذكر فكرة ارسـطو عن تقسـيم العلوم إلى ثلاثـة: علم المنطق، العلـم الطبيعيّ والعلـم الإراديّ. ويقـول الفارابـي إنّ أرسـطو: «جعل المنطـق يتقدم في ذينـك العلمين وجعل

17. ن. م.، ص 42.
18. ن. م.
19. الفارابي، 1971، ص 31.
20. الفارابي، 1971، ص 24.

المنطـق حاكمـا عـلى ذينـك العلمين وممتحِنـا لكلّ ما يحصـل في ذينـك».[21] إنّ فكـرة التمييز بـين مَلَكـة طبيعيّـة – القـدرة عـلى التعلّـم كـشيء طبيعـي، وبـين ملكـة ارتياديّـة – ملكة مكتَسَـبة، جـاءت في مواضع شـتّى من **كتـاب الحروف**.

هنـاك فكـرة أخـرى مقتبسـة جليّـا مـن النحـو اليونانيّ، وهـي تقسـيم أواخر الأسـماء إلى أربـع حـالات، مقابـل الحالات الثـلاث المتّبعـة عند النحويّـين العـرب: «وقد يمكن أن تُقَسَّـم الأسـماء المائلـة إلى أصنافهـا وهي أربعـة على مـا حصَّلهـا نحويّـو اليونانيّين».[22]

لقـد تبنّـى الفارابـي، بصـورة دقيقـة تقريبـا، المقـولات الخمـس، كمـا صنفها أرسـطو في حديثـه عـن أَصنـاف المقـولات (الجمـل) إلى: قول جـازم، الأمـر، الطّلـب، التـضرُّع والنداء. وقـد أسـهب الفارابـي في موضـوع المقـولات في **كتـاب الحروف**، ونشـير إلى أنّ فرسـتيخ لم يعـرف في حينـه عـن وجود هـذا المرجـع ولـم يذكره.

ويتّبـع الفارابـي تعريـف أرسـطو للمغالطة في الـكلام، فيقـول إنّ للمغالطة في الـكلام ثلاثة مركّبـات نفسـانيّة وثلاثة مركّبات في مجـال التفوّه: «إلـزامُ العِيّ في القـول والمخاطبة وإلزام الهَـذَر في المخاطبـة والإسـكات».[23] ويأتـي الفارابـي بالتعريفـات للعـيّ في التكلّـم وللهذر، ويؤكّـد عـدم وجـود فرق بـين الألسـنة المختلفـة وإمكانيّة هـذه الحالـة في كلّ لسـان: «فإنّ العِـيّ هـو أن تنقـص العبارة فيلـزم المحال في المعنـى لأجل نُقصـان العبارة، والهـذَر هو أن تكـون العبـارة زائـدة عـلى المعنى فيلـزَم المحـال من زيـادة معنى عـلى معنى».[24]

المنطق واللسان في تفكير الفارابي

إن وجهـة نظـر الفارابـي في المسـائل اللغويّـة هـي وجهة نظـر الفيلسـوف وعالـم المنطق، وليـس وجهة نظـر عالم اللسـان، وانشـغال الفارابـي في النحو واللسـانيّات يتعلّق، بشـكل خـاصّ، بفهمـه الصلـة بين علـم المنطـق وعلـوم النحو: «وهـذه الصناعـة تناسـب صناعة النحـو، وذلـك أنّ نسـبة صناعـة المنطـق إلى العقـل والمعقـولات كنسـبة صناعـة النحـو إلى اللسـان والألفـاظ. فـكلُّ مـا يعطينـا إيّـاه علـم النحـو مـن القوانـين في الألفاظ، فـإنّ علم

21. الفارابي، 1961، ص 72.
22. الفارابي، 1971، ص 64.
23. الفارابي، 1961، ص 81–82.
24. ن. م.، ص 83.

المنطـق يعطينـا نظائرها في المعقـولات».[25]

حسـب اعتقـاد الفارابـي فـإنّ العبـارات اللغويّة تكـوِّن تعبيرا خارجيّـا للمعقـولات المركّزة في النفـس. وعلـم المنطـق هـو الـذي يُحـدّد معانـي العبـارات، أمـا دور النحو فهـو تركيب العبـارات معـا، ووضـع القوانين لهـذا التركيب.

لا يمكـن، حسـب اعتقاد الفارابـي، التنازل عن قوانين المنطق واللسـان، وهـو لا يقبل الادّعاء أن التـدرّب المكثّـف في العلوم، مثل الرياضيات أو الهندسـة، يُبْطل الحاجـة إلى قوانين المنطق. فهـو يشـبّه هـذا بمن يدّعـي، أن التـدرّب الكثـير في القصائـد والخطـب، يُبْطـل الحاجة إلى تصحيـح اللسـان، كأنّما بهـذه الطريقة لا خـوف أن ينحرف الإنسـان عن قواعـد النحو، لأن القصائـد والخطـب تحلّ محلّ هـذه القوانين وتُمكِّن الإنسـان أن يفحـص التصريف النحويّ الصحيـح، أو طريقـة إعـراب كلّ مقولة، هل جـاءت صحيحـة أو وقع فيها التشـويش. وكلّ مـا يجـدر ردّه في مسـألة النحو، يجـدر ردّه أيضـا، حسـب رأي الفارابي، في مسـألة الحاجة إلى قواعـد المنطـق: «... مـن زعـم أن الدُّربة بالأقاويـل والمخاطبـات أَو الدُّربـة بالتعاليم مثل الهندسـة والعـدد تُغْنـي عن علـم قوانين المنطـق... فهو مثل من زعـم أن الدُّربـة والارتياض بحفـظ الأشـعار والخُطـب والاسـتكثار من روايتهـا يُغني في تقويـم اللسـان وفي أن لا يلحن الإنسـان عـن قوانـين النحـو... وأنّـه يُعطي الإنسـان قـوة يمتحن بهـا إعـراب كلّ قول هل أُصيب فيـه أو لُحِن».[26]

إن الصلـة بـين المنطـق والنحـو تتمثّـل أيضـا بتسـمية علـم المنطـق في العربيّـة – صناعـة المنطـق. الاسـم «منطق» اشـتقّ مـن الجذر «نطـق» الـذي يشـمل في العربيّة معانـي التفوّه أو التكلّـم. إن هـذا الواقـع بحـدّ ذاتـه لا يفاجئنـا، لأن كلمـة «logos» في اليونانيّـة تعنـي «الكلمـة» أو «الـشيء»، مـع أن العربيّـة عانـت البلبلة، التي أشـار إليهـا الفارابـي، وذلك لأن علـم المنطـق وكتبـا كثـيرة في النحـو، سُـمّيت بعناوين اشـتقّت من نفـس الجـذر، (نطق): «فهـذا العلم [المنطق] سـمِّي باسـم مشـتقّ من النُّطـق الذي يُقال عـلى الأنحـاء الثلاثة، كما أن كثـيرا مـن الكتـب التـي تعطي قوانـين في المنطـق الخـارج فقط مـن كتب أهـل العلم في النحـو فقط تُسَـمَّى باسـم المنطـق».[27] وقـد علّل الفارابي اسـم علـم المنطـق في العربيّة: «إذ كانـت تُقـوّم الجـزء الناطق مـن النفـس... ولأجل أنّهـا أيضا تبـصّره كيف النطق باللسـان

25. الفارابي، 1931، ص 12.
26. ن. م.، ص 16.
27. ن. م.، ص 20؛ الفارابي، 1971، ص 34.

وكيـف المخاطبـة التي يكـون بها التعليـم وكيـف المخاطبة التي بهـا تكـون المغالطة، حتى تُسـتعملَ تلك وتُتجنَّـبَ هذه».[28]

يمثّـل كتـاب **الألفـاظ المسـتعملة في المنطـق**، من بـين مؤلفـات الفارابي، الصلـة الوطيدة بـين المنطـق اليونانـيّ واللسـان العربـيّ خاصّـة، والصلـة بـين المنطـق واللسـان عامّـة. عالـج أرسـطو الصلـة بـين المنطـق واللسـان، في بعـض أجـزاء مؤلّفـه الكبـير، الأورغانون (organon)، وذلـك في **المقـولات** و**مـا وراء الطبيعة** بشـكل خاص. وكانـت هناك محاولات مسـتمرّة، في العالـم القديـم وفي القـرون الوسـطى، للمزج بين مقـولات من النحـو، والمنطق ومـا وراء الطبيعـة، ممـا يـدلّ عـلى أنّ الفارابـي خطا في أعقـاب ما كانـت عليه العـادة بين الفلاسـفة وعلمـاء المنطق مـن قبله.

تمثلـت الصلـة أو التناقـض بين المنطـق والنحو، بصـورة قاطعـة في المناظرة المشـهورة بين أبـي بـشر متّـى بـن يونـس والسـيرافي، في بغـداد، في ديـوان الوزيـر الفضل بـن جعفر بن الفـرات. وكانـت نتائـج المناظـرة انتصـار النحـو والنحويّين على أهـل المنطق والفلاسـفة!

وقـد وصـف الفارابـي بالتفصيل لـبّ الفرق بـين المنطـق والنحـو: «وهو [المنطق] يشـارك النحـو بعـض المشـاركة بمـا يعطـي مـن قوانـين الألفـاظ، ويفارقـه في أنّ علم النحـو إنّما يعطـي قوانـين تخصّ ألفـاظ أمّة مـا، وعلم المنطـق إنّما يعطي قوانين مشـتركة تعـمّ ألفاظ الأمـم كلّهـا».[29] إن المسـألة التـي يثيرهـا الفارابـي هـي كيـف يمكن نقـل قوانين شـموليّة لمعنـى منطقـي إلى منظومات منوّعة مـن القوانين النحويّـة، تختلف من مجتمـع إلى مجتمع، في حـين يكون المنطـق هو المرجع الذي تُسـتمدّ منـه قوانين النحـو، والمعيار لوضـع التعابير اللغويّـة. ووفقـا لمـا وصفـه الفارابـي: «فـإنّ للألفـاظ أحـوالا تشـترك فيها أحـوال جميع الأمـم، مثـل أنّ الألفـاظ منهـا مفردة ومنهـا مركبـة، والمفردة – اسـم وكلمـة وأداة... وههنا أحـوال تخصّ لسـانا دون لسـان، مثـل أنّ الفاعـل مرفوع والمفعـول له منصـوب والمضاف لا يدخـل فيـه ألـف ولام التعريـف، فـإن هـذا وكثيرا غـيره يخصّ لسـان العـرب، وكذلك في لسـان كلّ أمّـة أحـوال تخصـه»،[30] وفي هذه الفقـرة تظهـر معرفـة الفارابي لقواعـد النحو العربيّ.

28. الفارابي، 1961، ص 71.
29. الفارابي، 1931، ص 18.
30. ن. م.، ص 18.

وعلى حدّ قول الفارابي يُفترض أنّ المنطق ليس عليه أن يمارس ما يخص مفردات أمّة معيّنة، «بل يقضي [المنطق] أن يُؤْخذ ما يحتاج إليه من ذلك عن أهل العلم بذلك اللسان».[31]

هناك فوارق عميقة بين التسمية النحويّة وتسمية علم المنطق. وينتبه الفارابي إلى ذلك: «فلذلك لا ينبغي أن يُستنكر علينا متى استعملنا كثيرا من الألفاظ المشهورة عند الجمهور دالّة على معان غير المعاني التي تدلّ عليها تلك الألفاظ عند النحويّين وعند أهل العلم باللغة التي يتخاطب بها الجمهور، إذْ كنّا ليس نستعملها بحسب دلالتها عندهم، إلّا ما اتّفق فيه أَن كانت دلالته عند أهل هذه الصناعة بحسب دلالته عند الجمهور».[32]

والفوارق هي ليست بالتسميات فقط ولكن بالتصنيف أيضا: «وكذلك كثير ممّا سنعدُّهُ في الحروف، يُرتّبه كثير من النحويّين لا في الحروف لكن إمّا في الاسم وإمّا في الكَلِم. ونحن إنّما نرتّب هذه الأشياء بحسب الأنفع في الصناعة التي نحن بسبيلها».[33]

قام الفارابي بمحاولة قيّمة لمقارنة منظومة المصطلحات المستعملة للمبتدأ وللخبر في الجملة، بين المصطلحات القائمة في النحو والمصطلحات المستعملة في المنطق: «فكما تقترن هاتان اللفظتان في اللسان كذلك يقترن معنياهما جميعا في النفس، واقتران معنيَيْهما في النفس يشبه اقتران هاتين اللفظتين في اللسان... أحد المعنيين هو الذي دلّ عليه الجزء الذي هو الموصوف والمعنى الآخر هو الذي دلّ عليه جزء القول الذي هو الصفة».[34] استعمل الفارابي في هذه الفقرة المصطلح «موصوف» للمبتدأ النحويّ، والمصطلح «صفة» للخبر النحويّ، في التركيب الاسمي: «الإنسان هو حيوان؛ الشمس طالعة».[35] وقد أضاف لمصطلح الصفة مصطلحين مترادفين: الخبر والـمُسْند. لقد ذكر سيبويه الـمُسْنَد والـمُسْند إليه كمركّبين هامّين في الجملة. وقارن الفارابي هذه التسميات بالمصطلحات الموازية في المنطق: «وقد جرت العادة في صناعة المنطق أن يُسَمَّى المعنى الموصوفُ والمسندُ اليه والـمُخْبَرُ عنه موضوعا، والمعنى الـمُسنَد والمعنى الذي هو الصفة

31. ن. م.، ص 19.
32. الفارابي، 1968أ، ص 44.
33. ن. م.، ص 45-46.
34. ن. م.، ص 57.
35. ن. م.، ص 58.

والخبر محمولا، وذلك مثل المفهوم من قولنا – «زيدٌ هو انسان»، فإن المعنى المفهوم من «زيد» هو موضوع، والمفهوم من «الإنسان» هو المحمول».[36]

حلّل الفارابي في التوطئة للوصف المفصّل للمقولات في كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تعدُّديّة المعاني للكلمة في اللغة، حسب العلوم المختلفة التي تظهر الكلمة فيها. وهذا ليس بمثابة مواجهة بين المنطق واللسان، ولكن بين النحو والعلوم كلّها: «وينبغي أن نعلم أنّ أصناف الألفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر، وربما وُجد من الألفاظ ما يستعمله أهل صناعة على معنى ما يستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر. وصناعة النحو تنظر في أصناف الألفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور، لا بحسب دلالاتها عند أصحاب العلوم. ولذلك إنّما يعرّف أصحاب النحو من دلالات هذه الألفاظ دلالاتها بحسب ما عند الجمهور، لا بحسب ما عند أهل العلوم. وقد يتّفق في كثير منها أن تكون معاني الألفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعيانها المستعملةَ عند أصحاب العلوم».[37] لقد اعترف الفارابي بوجود تسمية مهنيّة خاصة لكلّ صناعة: «والحال في هذه كالحال في الصنائع التي يتعاطاها الجمهور. فإن النجّار إنّما يخاطب فيما تشتمل عليه صناعة النِّجارة بالألفاظ المشهورة عند النجارين».[38]

إنّ أحد المواضيع التي تعكس الفرق الكبير بين المنطق والنحو هو موضوع الإضافة. وقد مال الفارابي إلى تعريف النحويين المحدود: «على أنّ اسم الإضافة واسم النسبة يستعملها النحويون في الدلالة على ما هو أخصّ من هذه كلّها. وذلك أنّ المنسوب إلى بلد أو جنس أو عشيرة أو قبيلة يُدَلّ عليه عند أهل كلّ طائفة بألفاظ مشكَّلة بأشكال متشابهة ينتهي آخِرها إمّا إلى حرف واحد –مثل ما في العربيّة والفارسية– أو إلى حروف بأعيانها، مثل ما في اليونانيّة. وكلّ اسم كان مشكَّلا بذلك الشكل فإنّه دالّ عندهم على النسبة، وما عدا ذلك من الألفاظ التي ليست مشكَّلة بذلك الشكل، فليست دالّة على نسبة».[39] يبدي الفارابي في هذه الفقرة إلماما في كيفيّة بناء النعت بواسطة إضافة ياء النسبة في العربيّة، وقام بالمقارنة مع الفارسيّة واليونانيّة: «والمضافان، يُنسب كلّ واحد

36. ن. م.
37. ن. م.، ص 43.
38. ن. م.
39. الفارابي، 1970، ص 84.

منهمـا إلى الآخَـر بمعنـى واحـد مشـترك لهمـا يوجد معـا لـكلّ واحـد منهمـا».[40] وأضاف الفارابـي هنـا ملاحظة لافتـة: «وجميعُ ما تسـمع نحويّي العـرب يقولون فيهـا أنّها مضافة فإنّهـا داخلـة تحت المضاف الذي ذكرناه... وعلى الرسـم الأوّل الذي رسـم له أرسـطوطاليس المضـافَ في كتابـه في المقـولات».[41] فهـذه هي شـهادة بـارزة على الصلـة الكبيرة بـين النحو العربـيّ، وفقـا لعالـم منطق عربـيّ، وبين أفـكار أرسـطو ومؤلفاته.

المسائل النحويّة التي يعالجها الفارابي

علـم الأصـوات – خلـق الأصـوات: أعطانا الفارابـي وصفا مفصّـلا لعمليّة خلـق الأصوات في لسـان كلّ إنسـان. ويشـمل هـذا الوصـف أعضاء الجسـم المختلفـة التي تشـترك في خلق الأصـوات، كالفـم، الحلـق، الرئتان، الأنف، الشـفتان والأسـنان. فهذا هو وصف ذكـيّ للغاية يـدلّ عـلى إلمـام الفارابـي في النظريّـات المقبولـة في أيامـه عـن العمليّـة الطبيعيّـة في خلـق الأصوات.

وقـد اعتـبر الفارابـي أنّ ما يـؤدّي إلى حـدوث التفـاوت الكبير بين ألسـنة الشـعوب والفئات الإثنيّـة المختلفـة، هـو العنـاصر التّابعـة إلى حيّـز الميـول الطبيعيّة والمبنـى الطبيعـيّ لأبناء الفئـات المختلفـة. فينـصّ، ببسـاطة، أنّ أبنـاء منطقـة معينـة، ممّـن يكوّنـون مجتمعـا متماسـكا، يميلـون إلى خلق لسـان يختلف عن أيّ لسـان آخـر: «فالذين هم في مسـكن واحد وعـلى خِلَـق في أعضائهم متقاربة، تكون ألسـنتهم مفطـورة على أن تكون أنـواع حركاتها إلى أجـزاء أجـزاء مـن داخل الفـم أنواعا واحـدة بأعيانها وتكون تلك أسـهل عليها مـن حركاتها إلى أجـزاء أجـزاء أُخَـر. ويكـون أهل مسـكن وبلـد آخَـر... مفطوريـن على أن تكـون حركة ألسـنتهم إلى أجـزاء... أسـهل عليهـم من حركتهـا إلى الأجزاء التي كانت ألسـنة أهل المسـكن الآخَـر تتحـرّك إليهـا، فتُخالف حينئـذ التصويتات التـي يجعلونها علامات يـدلّ بها بعضهم عـلى مـا في ضميره ممّـا كان يشـير إليـه وإلى محسوسـه أوّلا، ويكـون ذلك السـبب الأوّل في اختـلاف ألسـنة الأمم».[42]

الاشـتقاق: ميّـز الفارابـي بـين المثـال الأول (ويعني به مـا لم يؤخـذ من غـيره كالمصدر)،

40. ن. م.، ص 84.
41. ن. م.، ص 88.
42. ن. م.، ص 136–137.

والشـكل المشـتقّ، ولمـح إلى البلبلة الناتجة عـن وجود مثال أوّل بشـكل مشـتقّ. مثلا: صيغة المصـدر بمعنـى اسـم المفعول. ما يشـغل بـال الفارابـي هنا هـو العلاقة بين صيغـة الكلمة مـن حيث الـصرف، وبـين دلالتها: «ومنه ما شـكله شـكل مثـال أوّل ومعناه معنى مشـتقّ، كقولنـا «الرجـل كَـرْم» أي – كريـمٌ. ومنـه مـا شـكله شـكل فعل ومصـدر ومعنـاه معنى مفعـول. كقولنـا «خَلْـق اللـه» أي – مخلوقـه. ومنـه ما شـكله شـكل «مـا يَفْعَـلُ» ومعناه معنـى «مـا ينفعـل»، ومنـه مـا شـكله شـكل مفعـول ومعناه معنـى فاعـل، مثل «سـميع عليـم»، أيْ – عالم وسـامع أو مسـتمع».[43]

علـوم اللسـان: لقـد كـرّس الفارابـي الفصـل الأوّل مـن **إحصاء العلـوم** لمداخلـة خاصة عـن مفاهيمـه عن علـوم اللسـان، في كلّ لسـان. ولو افترضنـا أنّ الفارابـي قد تأثّـر، في هذا الموضـوع أيضـا، باتّجاهـات أرسـطوطاليّة ويونانيّـة، فلا شـك لـديّ أنّه أدخـل هنا عناصر جديـدة إضافيّـة لما ذُكِـر عند أرسـطو والنحويّين اليونانيّين. بـدأ الفارابي بتمييز اللسـانيّات عامّـة، عـلى نوعَيْهـا: «حفـظ الألفـاظ الدالّة عنـد أمّة ما وعلـم ما يـدل عليـه شيء منها».[44] و«علـم قوانـين تلـك الألفـاظ، والقوانـين في كلّ صناعـة – أقاويـل كلّيـة، أي – جامعـة».[45] فالتمييـز الأوّلي لـدى الفارابـي هـو بين جمـع المدوّنـة اللغويّة وبـين تقييس هـذه المدوّنة.

وتطـرّق الفارابـي من هنـا إلى التمييز بـين أنواع التعابـير في اللسـان: «إنّ الألفـاظ الدالّة في لسـان كلّ أمّة ضربـان – مفـردة ومركّبة».[46]

المفـردات ذات المعنـى: بـدأ الفارابـي أوّلا بتعريف الإلمـام الكامل بمدوّنة المفـردات في اللغة: «فعلـم الألفـاظ المفـردة الدالّـة يحتـوي عـلى علـم ما يـدلّ عليـه لفظـة لفظة مـن الألفاظ المفـردة الدالّـة عـلى أجنـاس الأشـياء وأنواعهـا وحفظهـا وروايتهـا كلهـا – الخـاصّ بذلك اللسـان والدخيـل فيـه والغريـب فيه والمشـهور عنـد جميعهم».[47]

ويقـوم بتصنيـف مفصّـل لأنـواع المفـردات: «فالمفـردة – منهـا ما هـي ألقاب أعيـان، مثل – زيـد وعمـرو، ومنهـا مـا يدلّ عـلى أجنـاس الأشـياء وأنواعهـا، مثـل – الإنسـان والفرَس

43. ن. م.، ص 71، 74، 81.
44. الفارابي، 1931، ص 3.
45. ن. م.، ص 4.
46. ن. م.، ص 5.
47. ن. م.، ص 5–6.

والحيــوان والبيــاض والســواد».[48] وتحظى المفردات الدالّــة على الأجناس والأنــواع بالتصنيف الإضــافيّ: «والمفــردة الدالّــة عــلى الأجناس والأنــواع – منها أســماء ومنهــا كَلِم ومنهــا أدوات. ويلحــق الأســماء والكلم التذكــير والتأنيــث والتوحيد والتثنيــة والجمع، ويلحــق الكلم خاصّة الأزمــان – وهي المــاضي والحاضر والمســتقبل».[49]

علــم قوانــين المفــردات: هــو الموضوع التــالي الــذي طــوّره الفارابي. وقــد أبــدى الفارابي في هــذه الفقــرة تفهّمــا في قوانــين علــم الأصــوات العــامّ، دون الصلــة بلغــة معيّنــة: «وعلم قوانــين الألفــاظ المفــردة يفحــص أوّلا في الحــروف الــمعجمة عــن عددهــا ومــن أين خرج كلّ واحــد منهــا في آلات التصويــت، وعــن المصــوّت منها وغير المصــوّت، وعما يتركّــب منها في ذلــك اللســان، وعمــا لا يتركّــب وعــن أقلّ مــا يتركّب منها حتــى حدث عنهــا لفظة دالّــة. وما أكثــرُ ما يتركــب وعن الحــروف الذاتيّة التــي لا تتبدّل في بنيــة اللفظ عند لواحــق الألفاظ من تثنيــة وجمــع وتذكــير وتأنيث واشــتقاق وغــير ذلك وعــن الحروف التــي بها تُقــاس الألفاظ عنــد اللواحق وعــن الحروف التــي تندغم عندمــا تتلاقــى».[50] ورأي الفارابي هــو أنّ هذا كلّه هو جــزء فقط مــن علــم قوانين المفــردات.

المركَّــب الآخــر يعالــج صرف أجــزاء الكلام: «ثُــمّ من بعــد هذا يعطــي قوانين أمثلــة الألفاظ المفــردة ويميّــز بــين الحــالات الأولى التي ليســت هي مشــتقّة عــن شيء وبين ما هي مشــتقّة، ويعطــي أمثلــة أصنــاف الألفــاظ المشــتقّة ويميــز بــين الحــالات الأولى وبــين مــا هــي منها مصــادر... وكيــف تُغَــيَّر المصادر حتى تصــير كلمًا».[51] وتظهر هنــا تجزئة قام بهــا الفارابي بــين حــالات أولى، لا تشــتقّ من أيّة صيغــة لغويّــة، كالمصادر، وهــي من بين الحــالات الأولى، ومشــتقّات صيغت مــن المصادر، بعــد تغيُّرها.

الفعــل هو مــن أنواع المفــردات: «ويعطي أصنــاف أمثلة الكلــم وكيف يُعْــدل بالكلم حتى تصــير أمــرا ونهيــا ومــا جانس ذلــك في أصنــاف كمّيّتهــا وهــي الثلاثيّــة والرباعيّــة وما هو أكثــر منهــا».[52] نفهــم من هنــا وجهة نظــر الفارابي عــن وجود أفعــال ذات أكثر مــن أربعة أحــرف، مــع أنّنا لا نــدري هل يعنــي حروف الجــذر أو تصريــف الفعل.

48. ن. م.، ص 5.
49. ن. م.
50. ن. م.، ص 6.
51. ن. م.
52. ن. م.، ص 6–7.

وقـد صنّـف الفارابي مركّب الفعـل بصورة أكثر تفصيـلا: «والمضاعف عنهـا وغير المضاعف وفي كيفيّتهـا وهـي الصحيح منهـا والمعتلّ، ويعـرّف كيف يكـون ذلك عند التذكـير والتأنيث والتثنية والجمـع وفي وجوه الكلـم وفي ازمانها جميعا».[53]

ولـدى خلاصة الاعتنـاء بالفعـل، ككلمة مفردة، يذكـر الفارابي الفكـرة المألوفة لديـه، والتي جـاءت بعـده لـدى ابن جنـي أيضـا، بـأن تغيـيرات معينـة في اللسـان، للتيسـير والتقنين، طـرأت عمـدا، لتسـهيل النطـق بهـا: «ثم يفحـص الألفـاظ التي عَـسُر النطـق بهـا أوَّل ما وُضِعـت فغُـيِّرت حتى سـهُل النطـق بها».[54]

المركَّبـات: يبـدأ الفارابـي بتحديـد حيّـز الأقاويل المركّبـة من عدة مفـردات: «وعلـم المركّبة هـو علـم الأقاويـل التـي تصـادف مركَّبـة عنـد تلـك الأمّـة وهـي التـي صنّفهـا خطباؤهم وشـعراؤهم ونطـق بها بلغاؤهـم وفصحاؤهم المشـهورون عندهم، وروايتهـا وحفظها طوالا كانـت أو قصـارا، موزونة كانـت أو غـير موزونة».[55]

علـم قوانـين الأقاويـل المركّبـة في اللغة: أدخـل الفارابـي في المصطلـح «أقاويـل مركّبة» مجموعتـين فرعيتـين مختلفتـين في ماهيّتهمـا: «وعلم قوانـين الألفاظ عندمـا تتركّب ضربان – أحدهمـا يعطـي قوانـين أطراف الأسـماء والكلـم عندمـا تُركَّـب أو تُرتَّب والثانـي يعطي قوانـين في أحـوال التركيـب والترتيب نفسـه، كيف هـو في ذاك اللسـان».[56]

علـم البـوادئ والأواخـر في النحـو وقوانينهـا: صنّـف الفارابـي في هـذا البنـد، بطريقـة جذّابـة، كافّـة البـوادئ والأواخـر في اللغـة مـع التركيـز على اللغـة العربيّـة: «وعلـم قوانين الأطـراف المخصـوص بعلـم النحـو، فهـو يُعـرِّف أنّ الأطـراف إنّما تكـون أوّلا للأسـماء ثم الكَلِـم، وأن أطـراف الأسـماء منها مـا يكون في أوائلها، مثـل ألف لام التعريـف في العربيّة، أو ما قـام مقامها في سـائر الألسـنة».[57]

وقـد شـمل الفارابـي في هـذا العلـم علامـات الإعـراب أيضـا: «ومنها مـا يكـون في نهاياتها وهـي الأطـراف الأخـيرة، وتلك هـي التي تُسـمَّى حـروف الإعـراب».[58]

53. ن. م.، ص 7.
54. ن. م.؛ ابن جنّي، د.ت.، ج 1، ص 257.
55. الفارابي، 1931، ص 6.
56. ن. م.، ص 7.
57. ن. م.
58. ن. م.

ليـس للأفعــال بــوادئ بــل أواخــر فقــط: «وإنّ الكلـم ليـس لهــا أطـراف أُوَل، وإنّما لها أطـراف أخـيرة، والأطراف الأخيرة للأسـماء والكلـم هي في العربيّـة – مثل التنوينـات الثلاث والحـركات الثلاث والجزم وشيء آخر إن كان يُسـتعمل في اللسـان العربي طرفـا، ويُعرف أنّ مـن الألفـاظ مـا لا ينصرف مـن الأطـراف كلّها، بـل إنّما هـو مبنيّ عـلى طـرف واحد فقط في جميـع الأحـوال التـي ينـصرف فيها غيره مـن الألفـاظ، ومنها مـا لا ينـصرف في بعضها دون بعـض ومنها مـا ينـصرف في جميعها».[59]

بعـد سرد البـوادئ والأواخـر المختلفة، يضيـف الفارابي أنّ علم اللسـانيّات يحتـوي على فرع خاصّ عـن وظائف البـوادئ والأواخر في الأفعال وفي الأسـماء.

وخـلال بحـث المفـردات المبنيّة في أواخرهـا، تطـرّق الفارابـي باختصـار إلى الأدوات، وأبدى رأيـه أنّ الفـرع الذي يبحـث في الأقاويـل اللغويّـة المركّبة، في علوم اللسـان، هـو الفرع الذي يعالـج المفـردات المبنيّـة: «إذا كانـت قـد تُوجـد لهم ألفـاظ شُـكَّ في أمرها هل هـي أدوات أو أسـماء أو كَلِـم، أو كان قيـل فيهـا إنّ بعضها يشـاكل الأسـماء وبعضها يشـاكل الكلم».[60]

قوانــين التركيــب: «وأمـا الضرب الـذي يعطي قوانـين التركيب نفسـه فإنّه يبـيّن أوّلا كيف تتركّـب الألفـاظ وتترتّـب في ذلك اللسـان وعلى كـم ضرب حتى تصـير أقاويل. ثم يبـيّن أيّها هـو التركيب والترتيـب الأفصح في ذلك اللسـان».[61]

وبعـد ذلـك أضـاف الفارابـي ثلاثـة مقوّمـات أخـرى لعلـم اللسـان. إلى جانـب المفـردات والأقاويـل اللغويّـة المركّبـة وقوانينهـا. فهـذه المقومـات هـي، عـلى ما يبـدو، زيـادة أصليّة للفارابـي لـم يذكرها أرسـطو:

قواعد الخطّ: الجوانب الكتابيّة، أي كيف تُرسم الحروف، فوق السطر أو داخله.

قواعـد القـراءة الصحيحـة: يربـط الفارابي في هـذا البند النقـاط المميّزة وعلامـات الوقف المختلفـة في اللغـة، من غـير اللجوء إلى لسـان خاصّ.

قوانــين العــروض: وهـذا الموضوع هو أيضـا من مقوّمات علم اللسـان وفيـه ثلاثة مواضيع فرعيّة.

59. ن. م.
60. ن. م.
61. ن. م.، ص 8.

مسائل نحويّة:

يتطرّق الفارابي في سياق كلامه مرّات عديدة إلى المسائل النحويّة المختلفة، إمّا الخاصة باللغة العربيّة، أو بلغات أخرى. ومع هذا، لم يعطنا الفارابي في مؤلفاته وجهة نظر نحويّة شاملة، مثل ما قام به في علم اللسان ومنظومة المفردات في اللسان، وفيما يلي المسائل التي عالجها:

إنَّ وأخواتها: كرّس الفارابي البند الأوّل في **كتاب الحروف** للحرف «إنَّ»، ويقول: «فإنّ معنى «إنّ» الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء».[62] إنّ وجهة نظر الفارابي في هذه الفقرة هي وجهة نظر عالم اللسان الذي يعالج النحو المقارِن: «وموضِع «إنّ» و«أنّ» في جميع الألسنة بَيِّن».[63] فقد قام بالمقارنة بين مكانة هذه الحروف في العربيّة ومكانتها في الفارسيّة واليونانيّة – ودلالتها على التأكيد: «وهو في الفارسيّة كاف مكسورة حينا وكاف مفتوحة حينا، وأظهر من ذلك في اليونانيّة «أُنْ» و«أُوْن» وكلاهما تأكيد، إلا أنَّ «أُوْن» الثانية أشدّ تأكيدا، فإنّه دليل على الأكمل والأثبت والأدْوَم، فلذلك يسمّون الله بِـ«أُوْن» ممدود الواو وهم يخصّون به الله، فإذا جعلوه لغير الله قالوها بِـ«أُنْ» مقصورة».[64] ويتمثّل الفرق بين الفارابي الفيلسوف وعلماء اللغة المرموقين، بالمقارنة التي دأب عليها الفارابي بين مكانة «إنَّ» في السياق المعجمي – النحوي ومكانتها في كلام الفلاسفة. وقد وعى الفارابي فوارق في الاصطلاح والاستعمال، ويقول إنّ الكلمة «إنّيّة» تعبّر في لغة الفلاسفة عن «القيام الكامل»، كعبارة مرادفة لـ«ماهيّة»، في الجمل الإخباريّة والجمل الاستفهاميّة. أمّا اللغة العربيّة فتُستعمل فيها «إنّ» و«أنّ» في الإخبار فقط. وقد تطرّق الفارابي إلى «إنّ» و«أنّ» فقط، من غير اللجوء إلى «الأخوات» الأخرى التي قد عالجها في الفصل التالي عن «الروابط».

الإعراب: إلى جانب ملاحظات شتّى عن موضوع تشكيل أواخر الأسماء في مؤلّفات عدّة، يبحث الفارابي في **كتاب الحروف** هذا الموضوع على مستويين – التشكيل والوظيفة النحويّة: «وذلك على مثال ما توجد عليه الألفاظ التي توضع في الوضع الثاني، فإنّما أيضا يلحقها ما يلحق الألفاظ التي في الوضع الأوّل من الإعراب، فيكون الرفع مثلا

62. الفارابي، 1970، ص 61.
63. ن. م.
64. ن. م.

أيضــا مرفوعــا برفــع والنصب يكــون أيضا منصوبــا بنصب».[65] عــبّر الفارابي هنــا عن رأيه بــأنّ التشــكيل بالرفــع هو نتيجــة كون الاســم المبتــدأ في الجملة ويمكــن أن يكون التشــكيل بالرفــع نتيجة تشــكيل الرفع برفع ســبقه في اســم آخر، كما يمكن تشــكيل النصب بتشــكيل النصــب قبلــه. إنّ فكــرة المســتويين في اللغــة مقبولــة لــدى الفارابــي في ســياقات أخرى، في وصفــه لطريقة وضع اللســان.

ضمــير الفصــل: يبحــث الفارابي موضــوع ضمير الفصــل من وجهتــين. فهو يبحــث، أوّلا، معنــى كلمة «موجــود»، من نقطة انطلاق فلســفيّة، وينصّ على أنّ اســتعمال الفعــل «وَجَدَ» عــلى حالاتــه المختلفــة، لــدى الناطقــين باللغــة العربيّــة، يمكنه أن يقــع في ثلاث حــالات: أ) فعــل يتعــدّى إلى مفعــول بــه: «وجــدت المفقــودَ» أو «فتّشــتُ عنه حتــى وجدتُــه». ب) فعل يتعــدّى إلى منصوبــين: «وجدت زيــدًا كريمًا أو ســافلًا»، ويقــارن الفارابي اســتعمال الجذر «وجــد» في لغــات أخــرى، كمــا يعلمــه، في الفارســيّة والســغديّة، ويضيــف أيضــا اليونانيّــة ولغــات أخــرى، دون إعطــاء الأمثلــة. جــ) ضمــير الفصل (من أخــوات كان) بدلا مــن الفعل «كان» أو مشــتقّاته: «إنّ هــذا المشــار إليه – وهو زيد – يوجــد حيوانًا ويوجــد أَبْيَضَ ويوجد طويــلا».[66] وعلى حــدّ قول الفارابــي، يعبّر كلّ هــذا عن توجّــه الذين يفضّلون كلمــة «يوجد» ومشــتقّات هــذا الجــذر على اســتعمال «هــو» لضمير الفصــل، لأن «يوجــد» مشــتقّة ويمكن صرفهــا. هــذا ويعالــج الفارابي وجها آخــر لضمير الفصــل عندما يطرح التســاؤل هل هناك حاجــة إلى ضمــير الفصــل في الجملة الاســميّة للإشــارة إلى الصلة بــين المبتدأ والخــبر. ويقول الفارابــي إنّ لغــات أخــرى – الفارســيّة واليونانيّــة[67] والســغديّة – تحتــوي على كلمة تشــير إلى مثــل هــذه الصلــة، بــين المبتدأ والخــبر، إذا كان الخــبر اســميّا أو إذا كانــت الرغبة في خلق الصلــة بــين المبتدأ والخــبر، دون الإشــارة إلى الزمــان. والكلمات المســتعملة لضمــير الفصل، دون ذكــر الزمان، هي «هســت» في الفارســيّة و«اســتين» في اليونانيّة و«اســتي» في الســغديّة وغيرهــا في لغــات أخــرى. والتحدّي هــو، أنّ هذه العبــارة لا توجــد في العربيّة، منــذ بدايتها، فلمــا دخلــت الفلســفة بين العــرب، لــم يجد الفلاســفة الذيــن كتبــوا باللغــة العربيّــة كلمة يســتعملونها في ترجمــة هــذه المصطلحــات في اليونانيّــة أو الفارســيّة، ولذلــك قــرّر بعضهم اســتعمال كلمــة «هو»، وقد تســتعمل هــذه الكلمة في العربيّــة كضمير منفصــل: «هو يفعل»، «هــو فعل»، وتســتعمل أيضًا كضمــير الفصل: «هــذا هو زيد»، «هــذا هو الذي رأيتــه»، «هذا

65. ن. م.، ص 65، 66.
66. الفارابي، 1961، ص 88؛ الفارابي، 1970، ص 125، 216؛ الفارابي، 1971، ص 44، 46.
67. في الأصل «والسورية»، ونعتقد أنها خطأ، كما يظهر في تتمة الفقرة.

هو الشاعر»، «زيد هو عادل». ويلاحظ الفارابي أنّ الفارسيّة تشمل كلمة «هستي»، كموازية لـ«كان» أو «يوجد» في العربيّة، عندما يشمل ضمير الفصل عنصر الزمان.

النداء: عالج الفارابي هذا الموضوع في سياق بحث مسألة كون النداء «قولا جازما» (= جملة) أو غير جازم. وأشار إلى وجود نداءات تفتتح أو تنتهي بحرف التصويت، مثل: «يا زيد أَنْصتْ» ونداءات من غير الحرف، مثل أَنْصِتْ! اسمعْ! ونتج البحث كلّه عن محاولة تفسير كلام أرسطو: «وليس كلّ قول بجازم».

الإضافة: كرّس الفارابي مجالا واسعا للإضافة، وفي ملاحظة عابرة في سياق البحث عن «المعقولات الثواني»، حدّد الفارابي نوعين متّبعين للإضافة: «وكذلك الإضافات التي تَلْحَقُها من أنّ بعضها أَخَصُّ من بعضٍ أو أَعمُّ من بعض».[68]

الجملة (الأقاويل المركَّبة): بعد البحث المطوَّل عن أجزاء الكلام المنفصلة، تطرّق الفارابي إلى سرد وجهة نظره بإسهاب عن الجملة: «والألفاظ المركّبة إنّما تتركَّب عن هذه الأصناف – أعني عن الأسماء والكلم والحروف، وجميع الألفاظ المتركّبة عن هذه تُسمّى الأقاويل، ولذلك تُسمّى هذه أجزاء الأقاويل».[69] وتتركّب المفردات إلى بعضها البعض في أنواع ومبان كثيرة: أ) قد يتركّب الاسمان تركيبا يصير به أحدهما صفة والآخر موصوفا، وذلك مثل – «زيد ذاهب» و«عمرٌو منطلق»، فإن هذين تركَّبا تركيبا صار به أحدهما صفة والآخر موصوفا [...] واللفظ المركّب هذا التركيب هو كلّ ما يليق أن يُقرن به حرف «إنّ» المشدَّدة فيكون القول تامّا مفهوما، مثل قولنا – «إنّ زيدا ذاهب» و«إنّ الإنسان حيوان» و«إنّ حيوانًا ما فرس». والصفة من هذين كلّ ما صلُح أن يُقرن به قولُنا «هو»، مثل «زيد هو ذاهب»، فإن كلّ ما جاز أن يُردَف بعد حرف هو وتقدّم قبله حرف فهو صفة، مثل قولنا «الفرس هو حيوان» و«زيد هو إنسان»، وبعض الناس يسمون الموصوف المسند إليه ويسمون الصفة مسندا، وربما سمّوا الصفة الخبر والـمُخْبر به والموصوف الـمُخْبر عنه. فقولنا «زيد» هو موصوف ومسند إليه ومخبر عنه، و«ذاهب» هو صفة وخبر ومُخْبر به ومسند».[70] ب) تركيب الاسم والفعل (الجملة الفعليّة): وقد يتركب هذا التركيب من اسم وكلمة، مثل قولنا – «زيد يمشي، وكلّ واحد من هذه الأقاويل هو متركّب عن لفظين هما جزءان، أحدهما صفة والآخر

68. الفارابي، 1970، ص 64.
69. الفارابي، 1968أ، ص 56.
70. ن. م.، ص 56–57، ص 103.

موصــوف».[71] فهــذه القطعــة هي وصــف متميّز لأفــكار الفارابي عــن الجملــة، ويظهر فيها اســتعمال المصطلحــات المألوفــة والمترادفــات المعروفة.

علــم الــصرف: اعتقــد الفارابــي أنّ خلــق صِيَــغ صرفيّــة ذات حرفــين أو أكثــر –الألفاظ– هــو أمــر ضروريّ، لأنّ عــدد المعانــي التــي يــودّ الإنســان أن يعبّر عنهــا هو أكثــر بكثير من مجمــوع الأصــوات (الحــروف الأبجديــة). من هنــا، نفهــم أنّ مرحلة خلــق الكلمــات، كانت تاريخيّــا، بعد خلــق الأصوات الأساســيّة.

المصــدر: إنّ وجهــة نظر الفارابي الأساســيّة هــي أنّ المصدر هــو «مِثال أول»، مثــل: ضَرْب، بعكــس الصيــغ الفعليّــة المختلفــة التي هــي صيغ مشــتقّة مثــل: الضّارب، يَــضرب، ضرب، ســيضرب، مضروب، وكذلــك العِلْم مقابــل العالم، المعلــوم، يعلم، عَلِم وصيــغ صرفيّة أخرى.

المصــدر عــلى وزن اســم كيفيّــة: يذكــر الفارابــي أنّ العربيّــة تشــمل المصــادر عــلى نمط الهويّــة (مــن هــو)، في الحــالات التي يكــون هناك مثــال أوّل في أساســها، ليس لــه تصريف مثــل الإنســانيّة، الحِماريّــة والرجوليّة.

اســم الفاعــل: هــل يحتوي اســم الفاعل عــلى إشــارة للزمان؟ هل هــذا هو الحــاضر؟ يعي الفارابــي أنّ هنــاك مَــن يعتقد أنّ اســم الفاعل، في أشــكاله المختلفة، يشــير إلى الحاضر، وهو لا يقبــل هــذا الافــتراض، ولكنّــه يــرى أنّ صيغة اســم الفاعل (مثل كلّ اســم مشــتقّ آخر) لا تشــير إلى أيّ زمــان: «وآخــرون يظنّــون أنّ الأســماء المشــتقّة هي الكلــم غير المصرّفــة وأنّها هــي التــي تــدلّ عــلى وجــود الــشيء في الزمــان الحــاضر، وليس يــدلّ عــلى زمان أصــلا».[72] وممــا يــدلّ على ذلك أنّ الجمل الاســميّة التي تشــمل اســم المفعــول في حالة الخــبر تحتاج إلى الكيــان ولا يُتنــازل عنه.

«أل» التعريــف: ينــصّ الفارابــي عــلى أنّ ثمــة أربــع وظائف لــــ«أل» التعريف: أ) للإشــارة إلى المعنــى العــامّ. ب) للإشــارة إلى معنــى مــرادف لــــ«كلّ». جــــ) للإشــارة إلى شيء يعرفه المخاطَــب وتذكــيره بواســطة «أل» التعريف (وهذا أصل الاســم «أل التعريــف» لدى النحويين العــرب). د) الإشــارة إلى العلاقة والصلــة بين المبتدأ والخــبر. يعتقد الفارابــي أنّ هذه المعاني الأربعــة تكمــن في كلّ الألســنة. ويقارن الفارابي، بشــكل خــاصّ، علامة التعريــف في العربيّة بالعلامــة في الفارســيّة، مــن غــير التفصيــل، ويقارنهــا كذلــك باليونانيّــة، ويذكــر أنّ كلمة

71. ن. م.، ص 57.

72. الفارابي، 1971، ص 41.

«ارثـرن» هـي المقابلـة لــ«أل» التعريـف: «فـإن العبارة عـن موضـوع المهمَل بالفارسـيّة هـي أن يقـرنَ باسـمه الحـرفُ الـذي يقوم مقـام ألـف ولام التعريـف في العربيّـة وكذلك في اليونانيّـة. والحـرفُ الذي يقـوم في اليونانيّة مقام ألـف ولام التعريف في العربيّـة هو الحرفُ الذي يسـمّيه نحويـو اليونانيّـين ارثرن».[73]

أجـزاء الـكلام: يعالـج الفارابي التمييـز الذي وضعه أرسـطو، بين الاسـم والفعـل، اللذيْن يـدلّان عـلى معنى معـيّن بحـدّ ذاتهما، مـن غير حاجـة الاسـم أو الفعـل لأحد أجـزاء الكلام الأخـرى! وبـين الأدوات، أو كمـا سـمّاها النحويـون العرب «حـروف المعاني»، التي لا تشـير إلى معنـى بحـدّ ذاتهـا، ويجـب إلصاق جـزء الكلام هذا لاسـم أو لفعـل، للدلالة عـلى المعنى.

صرف الاسـم والفعـل – المبانـي وأواخـر الكلمـات: في فصل النحـو من كتابـه **إحصاء العلـوم** يصـف الفارابـي تصريف الاسـم والفعـل بموجب القوانـين: «ثم يعـرّف في أي حال تُلْحـق كلّ واحـد أيّ طـرف، فيأتي أوّلا عـلى أَخَصّها حال حـال من أحوال الأسـماء الموجودة المنصرفـة التـي يَلحقهـا في كلّ حـال طـرف ما من أطـراف الأسـماء، ثم يعطي مثـل ذلك في الأسـماء المثنّـاة والمجموعة ثمّ يعطي مثـل ذلك في الكلم الموجـودة في المثنّـاة والمجموعة إلى أنّ الأحـوال التـي تتبـدَّل فيهـا على الكلـم أطرافهـا التي حصلـت لها، ثم يعـرّف الأسـماء التي تنـصرف في بعـض الأطـراف، وفي أَيّهما لا تنـصرف، ثم يعرّف الأسـماء التـي كلّ واحد منها مبنـيّ على طرف واحـد وأيّها مبنـيّ عـلى أيّ طرف».[74]

أزمنـة الفعـل: إن غيـاب حالـة منفـردة للإشـارة إلى الزمـان الحـاضر هـو مـن الميّـزات البـارزة للغـة العربيّـة: «وذلـك أن الكلمـة الدالّة عـلى الزمان الحاضر في سـائر الألسـنة لها بِنْيـة تخصّهـا تـدلّ بنيتهـا عـلى زمـان حـاضر لا غـير، وأمّـا في العربيّـة لضيقها عـن هذه الأشـياء فـإنّ الكلمـة الدالّة على الحـاضر شـكلها شـكل الدالّة عـلى المسـتقبل».[75] فلذلك يرى الفارابـي أنّـه يكثـر في العربيّـة اسـتعمال اسـم الفاعل بـدلا من الفعـل للدلالة عـلى الزمان الحـاضر، مع أنّـه لا يشـير إلى الزمان.

مـع ذلـك، يحـدّد الفارابـي، متأثّـرا بأرسـطو، الزمـان الحاضر: «فـإذا أُخـذ زمان لـه بُعْد محـدود في المـاضي مـن الآن الذي هو نهايـة ومبدأ وجُمع إلى مثلـه من المسـتقبل وكان بُعْدها

73. ن. م.، ص 68.
74. الفارابي، 1931، ص 8.
75. الفارابي، 1971، ص 42.

جميعـا مـن الآن الذي هـو النهاية والمبـدأ بُعْدا واحـدا في الماضي والمسـتقبل وجُمعـا جميعا، كان ذلـك الزمـان هـو الزمـان الحـاضر».[76] ويـرى الفارابـي أنّ النحويّـين العـرب الذيـن يعتقـدون أنّـه ليس ثمـة زمان حاضر، يسـتندون إلى المعنى المحـدّد (هذه اللحظـة). ويعتقد الفارابـي أنّ الزمـان الحـاضر هو جمـع نهاية المـاضي مع بداية المسـتقبل. يمكـن أن يكون الزمـان الحـاضر طويـلا – هذه السـنة، أو قصـيرا – هـذا اليوم، هـذه اللحظة.

الحـروف: يعـي الفارابـي الفرق الكبـير في التسـميات بين النحويـين العرب الذين يسـمّون الحـروف بالحـروف التي وُضعـت دالّة على معـان، وأهل المنطـق الذين يسـمّونها بالأدوات، ويقـول إنّ الحـروف هـي مـن أنواع كثـيرة، مـع أن النحويـين العرب لـم يخصّـوا كلّ نوع باسـم خـاصّ بـه. لذلـك احتـاج الفارابي إلى اسـتعمال الأسـماء التـي وصلت اليـه من أهل النحـو اليونانـيّ: «وهـذه الحـروف منها ما قـد يُقرن بالأسـماء ومنها مـا قد يُقـرن بالكلم ومنهـا مـا قـد يُقـرن بالمركَّـب منهـا. وكلّ حـرف من هـذه قُـرن بلفـظ، فإنّه يـدلّ على أن المفهـوم مـن ذلـك اللفظ هو بحـال من الأحـوال».[77] فهـذه الحروف هـي من خمسـة أنواع: الخوالـف، الواصلات، الواسـطة، الحـواشي والروابط.

الخوالـف: «نعنـي بهـا كلّ حـرف معجـم أو كلّ لفـظ قـام مقـام الاسـم متـى لـم يُصرَّح بالاسـم، وذلـك مثل حـرف الهاء مـن قولنا «ضربـه» واليـاء من قولنـا «ثوبـي» والتاء من قولنـا «ضربـتُ» و«ضربتَ» وأشـباه ذلـك من الحـروف المعجمة التـي تخلُف الاسـم وتقوم مقامـه، ومثـل قولنا – أنـا وأنت وهذا وذلك وما أشـبه ذلك، وهـي كلها تُسـمّى الخوالف».[78]

الواصلات: وهي من أربعة أنواع مختلفة:

الحروف المستعملة للتعريف مثل: «أل» التعريف و«الذي» وما أشبه.

الحروف التي تشير إلى النداء، عندما تلتحق بالاسم، مثل: يا ويا أيّها.

كلمـات تشـير، عندما تلتحق بالاسـم، إلى أنّ هذا الاسـم يـسري مفعوله على كلّ أجزاء الاسـم مثل «كلّ».

كلمـات تشـير إلى أن المفعـول يـسري عـلى جـزء فقـط ولا عـلى كلّ مركّبـات الاسـم، مثـل

76. ن. م.، ص 41.
77. الفارابي، 1968أ، ص 42.
78. ن. م.، ص 44.

«بعـض» وما أشـبه.

الواســطة: «والواسـطة هــي كلّ مــا قُرن باسـم مــا فيـدلّ على أن المســمى به منسـوب إلى آخـر وقـد نُسـب اليـه شيء آخـر، مثل – مِـن وعـن وإلى وعلى وما أشـبه ذلـك».[79]

الحواشي: وهي من ثلاثة عشر نوعا:

الحــروف التــي تلتحق بلفظة وتشـير إلى حقيقــة وجودهــا (إنَّ): «منها الحــروف التي تُقرن بالـشيء فتـدلّ عـلى أنّ ذلـك الـشيء ثابـت الوجـود وموثوق بصحتـه، مثـل قولنـا – إنّ الله واحد...».[80]

الحــروف التــي تلتحــق بلفظة وتشـير إلى نفيها: «ومنهــا ما إذا قُـرن بالشيء دلّ عــلى أنّه قد نُفــي، مثـل: ليـس ولا».[81] ويضيـف الفارابي هنــا ملاحظــة قيّمة: «وليـس يخفـى علينا أنّ قولنــا ليـس يرتّبـه كثير من أصحــاب النحــو في الكلم لا في الحــروف».[82] وهذا يـدلّ على وعي الفارابــي للفرق بــين الحروف وفقــا للنحويّــين وبين تصنيـف الفارابي.

حروف إذا قُرنت بالشيء، دلّت على تثبيته، مثل: نعم.

حروف إذا قُرنت بالشيء دلّت «على أنّه مشكوك فيه مثل قولنا: ليت شعري».[83]

«ومنهــا مــا إذا قُـرن بالــشيء دلّ عــلى أنّه قـد حُدِس حدْسًــا، مثـل قولنــا: كأَنَّ، ويشــبه أن يكـون، ولعلّ وعـسى».[84]

«ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوبٌ معرفة مقداره، مثل قولنا: كم».[85]

«ومنها ما يدلّ على أنّه مطلوب معرفة زمان وجوده (الشيء) مثل قولنا: متى».[86]

79. ن. م.، ص 45.
80. ن. م.
81. ن. م.
82. ن. م.
83. ن. م.، ص 46.
84. ن. م.
85. ن. م.
86. ن. م.؛ الفارابي، 1970، ص 62.

«ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه مطلوب معرفة مكانه، مثل قولنا: أين».[87]

حـروف إذا قرنـت بالـشيء، تـدلّ عـلى أنّـه مطلـوب معرفة وجـود الـشيء، ولا عن مقـداره، زمانـه أو مكانـه، مثـل: هـل. ويُقـرن هـذا الحـرف دائما بجملـة لا بكلمـة مفردة.

الحـرف «مـا» و«مـا هـو» يدلّ عـلى أنّه مطلـوب معرفـة ماهيّة الـشيء. ومع هـذا، في بعض الأحيـان يُسـتعمل الحـرف «مـا» في العربيّـة بـدلا مـن «ليـس». في مثل هـذه الحالـة يوجد معنـى لجملـة: «مـا يوجد الـشيء»، ولكن لا عـلى أنّ الجملة اسـتفهاميّة. ويقـرن حرف «ما» بمعنـى حـرف الاسـتفهام بالاسـم المنفـرد فقـط، مثل: «مـا الإنسـان»، «ما هي الشـمس»، «مـا القمر»، «ما كسـوف القمـر». ولكن إذا قُـرن بجملة مفيـدة تكون الأمـور مبهمة: مثل: «مـا الإنسـان حيـوان» و«ما القمر ينكسـف».

«حـروف إذا قُرنـت بـشيء، تدلّ عـلى أنّه مطلـوب معرفـة صيغتـه وهيئته».[88] هـذا الحرف هـو «كيـف»، وفي الإجابـة عليه مطلوب معرفة شـكل الـشيء، دون ذاتـه، مثل: جيّـد، سيّء، صحيـح، مريض.

«ومـن الحـروف مـا إذا قُـرن بالشيء دلّ عـلى أنّه مطلـوب تمييزه عـن غيره... مثـل قولنا – أيُّ شيء هو».[89]

«ومـن الحـواشي الحـروف التـي متى قُرنـت بالـشيء دلّت عـلى أنّه مطلـوب معرفة سـببه، مثـل قولنـا – «لِـمَ» و«ما بال» و«ما شـأن» وما أشـبه ذلك. وهـذه الحروف إنّما يسـتقيم أن تُقـرن بالـشيء متى كان معلـومَ الوجـود».[90] ويُقرن هـذا الحـرف بالجُمل، نظريّـا أو عمليّا وليس لـه معنى إذا قـرن بالكلمـة المنفردة.

الروابط: يحصي الفارابي ثمانية أنواع من الروابط:

حـرف الخيـار «إمّـا» الـذي يُقرن بأشـياء كثيرة ويـدلّ على أن معانـي هذه الأشـياء تختلف وتتميّـز عن بعضهـا البعـض في أمر خاص.

حـرف يُقـرن في اللفـظ اللغـوي غـير المؤكـد بعـد، ويشـير إلى الصلة بلفـظ لغـوي إضافي،

87. الفارابي، 1968أ، ص 46.
88. ن. م.، ص 50.
89. ن. م.، ص 52؛ الفارابي، 1970، ص 181.
90. الفارابي، 1968أ، ص 53.

مثـل: «إنْ كان»، «وقتما سـيكون»، «متى سـيكون»، «عندمـا يكون». ويسـمّي الفارابي هذه الحـروف – الروابـط الشـاملة، ويقـول إنّها تُسـمّى الشرائـط أيضا.

حـروف تُقـرن دائما بلفظـة لغويّة تشـير إلى شيء مؤكّـد من حيـث قيامه أو صحتـه، وتدلّ عـلى شيء مـا يليـه، مثل: «لمـا، إذ» – «لـمّا طلعت الشـمس كان يوم» و«لـمّا أتـى الصيف اشـتدّت الحرارة».

حـروف تُقرن بأشـياء وتـدلّ عـلى التباعد بـين الكلمات المختلفـة، مثـل: أَمَّا، فلذلك تُسـمّى حروفـا تشـير إلى الفصل، أو كلمـات فاصلـة: «ومنها الحرف الـذي يُقرن بألفـاظ فيدلّ على أن كلّ واحـد منهـا قد تضمَّـن مباعدة الآخر، مثـل قولنا – أَمَّـا... فلذلك يُسـمَّى الرباط الدالّ عـلى الانفصال والربـاط المفصِّل».[91]

حـروف تقـرن بلفظـة تدلّ عـلى التناقـض بينها وبين لفظـة سـبقتها، مثل: «لكـنَّ»، «لكنْ» و«إلّا أنّ»، وهي تسـمّى حروف الاسـتثناء.

«ومنها ما إذا قُرن بالشيء دلّ على أنّه غاية لشيء سبقه».[92]

حـروف إذا قُرنـت بلفظـة لغويّة، دلّت على سـبب للعبـارة التي سـبقت أو سَـتَلي فيما بعد، مثـل: «لِأَنَّ»، «مـن أجل» أو «مـن قِبَل».

حـروف إذا قُرنـت بلفظـة، دلـت على أن هـذه اللفظـة مقرونة بلفظـة أخرى سـبقتها، مثل: «فـإِذَنْ»، للإشـارة إلى نتيجة.

وقـد أضـاف الفارابي في تفسـيره لكتاب **مـا وراء الطبيعة** لأرسـطو، أدوات الربـط: وَ، فَ، ثـمّ للروابط أيضـا، مقارنـة باليونانيّة.

حـروف الاسـتفهام: نقطـة الانطـلاق في البحـث عـن حـروف الاسـتفهام لـدى الفارابـي هـي ليسـت البحـث اللغـوي أو النحـوي فقط، بـل كيفيّة اسـتعمال حـروف الاسـتفهام في شـتى العلـوم. يذكـر الفارابـي أن حروف الاسـتفهام قـد وُضعـت في أوّل الأمر لهـذه الغاية «وتُسـتعمل عـلى معـان أُخَرَ على اتسـاع، ومجازا واسـتعارة، واسـتعمالها مجازا واسـتعارة

91. ن. م.، ص 55.
92. ن. م.، ص 56.

هــو بعــد أن تُســتعمل دالّــة عــلى معانيها التــي لها وُضعــت مــن أوّلِ مــا وُضعت».[93]

متـى: بحـث الفارابــي هــذا الحــرف مُنْفصــلا، في أوائــل كتــاب الحــروف: «وحــرف متــى يســتعمل ســؤالا عــن الحــادث من نســبته إلى الزمــان المحــدود المنطبِــق عليه، وعــن نهايتيْ ذلــك الزمــان المنطبقتين عــلى نهايتــيْ وجود ذلــك الحــادث».[94] وبالإضافــة إلى تعريف متى، يميــز الفارابــي بــين ظــرف الزمان العــارض للقيــام، وقــد خلقه العقل الإنســاني كوســيلة مســاعدة، وبين ظــرف المــكان الحيــوي للقيام!

مـا: «فإنّــه [حــرف ما] وما قام مقامه في ســائر الألســنة إنّما وُضــع أوّلا للدلالة على الســؤال عــن شيء مــا مفــرد».[95] فالجواب على أســئلة تبدأ بــ«مــا» يفتتــح عامّة بــ«إنّه». وعلى ســبيل المثــال: «مــا النبات الــذي يوجــد في اليمن»، «ما حــال زيد»، «مــا الممتلكات التي عنــدك»، «ما الحيوان الذي اشــتريت».

أيّ: الحــرف «أيّ» يُســتعمل كســؤال، لمــا نــودّ أن نعلــم كيف يتميّــز الشيء الذي يُســأل عنه وكيــف يتميّــز أو يختلــف عــن أشــباهه، مثــل: «أيّ شيء هــو» عندمــا يمثــل الــشيء جماعة أوســع. كذلــك يقولــون: «زيد – أيُّمــا من هؤلاء» مع الإشــارة إلى جماعة ذات قاســم مشــترك – مــكان، زمــان أو حــال أخــرى. والجــواب هــو بواســطة شيء يتميّز بــه زيد مــن الجماعة التــي أشــاروا اليها، في هــذا الزمــان المعيَّن.[96]

كيـف: نطلــب بواســطة الكلمة «كيــف» المعلومات عــن أمور تخــرج عن طــور ماهيّة الشيء الــذي نســأل عنــه، وهكــذا يكــون الجــواب أيضــا، مثــل: «كيــف هــو في شــغله»، والجواب: «ماهــر» أو «غــير مهني»، وأيضــا: «كيف صــبَّ الخاتم»، والجــواب: «بسرعة، بتمهّــل، جيّدا، ســيّئا». ويُســتعمل هذا الحرف للاســتفهام عن الأشــياء الجســميّة وعن الظواهــر الطبيعيّة، مثــل: «كيــف كســوف القمــر» أو «كيف يكســف القمر». في مثل هــذه الحالات يلائــم الجواب الفِطــري الــشيء الذي يُســأل عنه، مثــل: «يقف الشــيطان أمامــه [القمر!]».

هــل: حــرف هل هو حرف اســتفهام يُقــرن دائما بشيء معلــوم، في جمع جملتــين محاذيتين، تربطهمــا أداة مــن أدوات الفصــل – أو، أَم، إمَّــا، مثل: «هــل زيد يقف أو لا يقــف». ويُحذف

93. الفارابي، 1970، ص 164.
94. ن. م.، ص 62.
95. ن. م.، ص 165، 166.
96. ن. م.، ص 189.

أحيانـا أحـد الأجزاء المحاذيـة، مثل: «هل تفكّـر أنّ زيدا موهـوب»، و«هل يوجـد هنا فرس». ويمكـن أيضـا اسـتعمال حـرف الاسـتفهام «أليـس»، عندمـا يتوقّـع السـائل أن يحصـل عـلى جـواب يتكـوّن من أحـد الجزأيـن المحاذيـين للجملة، مثـل: «أليـس الإنسـان حيوانا؟» يتوقـع السـائل للجواب: «إن الإنسـان حيـوان». وبدلا من «هـل» يمكن أيضا اسـتعمال ألف الاسـتفهام، مثـل: «أزيـد يقـف أو لا يقف» أو مـن غير حرف الاسـتفهام على الإطـلاق، مثل: «زيـد يذهـب أو لا يذهب».

لِـمَ: هـذا هو حـرف اسـتفهام، يُطلب بواسـطته معرفة سـبب وجـود الشيء، وهـو يتألف مـن الحـرف «لام» مع زيـادة الحرف «مـا» مثل «لـماذا». «والجواب عن «لِـمَ هـو الشيء» هـو بـأن يُذكـر السـبب. والحرف الـدال على الـشيء المقـرون به سـبب الشيء المسـؤول عنه هو حـرف «لأنَّ» ومـا يُقام مقامه في سـائر الألسـنة».[97]

مسألة أصل اللغة ووضعها

إن مسـألة طبيعـة اللغـة وأصلها قـد عولجت في الإسـلام القديـم، ضمن علم الـكلام ومبادئ أصـول الفقـه، أكثـر مـن معالجتهـا في النحو أو علـم اللغـة. إن التقليـد اللغـوي العربي لم يبحـث، تقريبـا، مسـائل أصـل اللغة. وقـد فحـص هنـري لوسـل (Henri Loucel) أبعاد البحـث في هـذه المسـألة لـدى النحويـين العرب ولـم يلق على حـدّ قولـه، ولا نحويـا أو عالم لغـة واحـدا، سـاهم بشيء ما في هذه المسـألة، بصفتـه نحويـا أو لغويا! وجزم لوسـل أن ابن جنـي كان الوحيـد الـذي قـام بذلـك، ولكنه أيضـا، اقتبـس، على حدّ قول لوسـل عـن علماء الـكلام ولـم يقـدم وجهة نظـر خاصّة بـه! يعتمد لوسـل على أقوال محسـن مهـدي خاصة، وحسـب تحليلـه، امتنع علـم اللغـة العربيّة حتى النصـف الثاني مـن القرن العـاشر، عمدا، عـن أي انشـغال في مسـألة مبدأ اللغة! ولـم يتطرّق علم اللغـة إلى هذه المسـألة، إلّا بعد تبلور النظريـات المختلفـة عن اللغـة في فروع المعرفـة الأخـرى (القضائي، الكلامي والفلسـفي).

إن مسـألة مبـدأ اللغة نفسـها قديمة مثـل الفلسـفة ذاتها. قد عالجهـا الفلاسـفة اليونانيّون مثـل سـقراط سـنوات طويلـة، وعـلى ضـوء التأثير الكبـير الـذي كان للفكـر اليونانـيّ على مفكّريـن مسـلمين، فإنّـه مـن الطبيعيّ أن المسـلمين قـد اهتموا بهذه المسـألة. ولكـن العالم

97. ن. م.، ص 212.

الإسـلاميّ قـد أخـذ المسـألة الفلسـفيّة المحضـة لـدى اليونانيّـين وصيّرهـا مسـألة كلاميّة– مسـألة الإلهـام الإلهـي للمسـلمين في اللسـان. وهنـا يكمـن الفـرق الكبـير بـين الفارابـي والنحويّـين العـرب، إذ لا يقبـل الفارابـي الاعتقـاد بإلٰهيّـة اللغـة العربيّـة. أمـا النحويّـون العـرب الذيـن عالجوا مسـألة أصـل اللغة، مثل ابـن جني والسـيوطي، المتأخّر، فقـد عالجوا المسـألة من وجهـة النظر: «القـول على اللغـة – أتواضع هـي أم إلهام».[98] ولـدى الفارابي لا تحتـوي هذه المسـألة عـلى أيّة عنـاصر مُعْتَقَديّـة دينيّة، فنقطـة الانطلاق لديه هـي التحليل الاجتماعـي– اللسـاني مـن جهـة، والتوقّعـات التاريخيّـة عن أصـل اللغة مـن جهة.

نظريّـة الفارابـي عـن خلـق اللغـة، هـي دمج بـين عنصريـن رئيسـيين: الأخـلاق الطبيعيّة للإنسـان، والعمليّـة التقليديّـة المتواصلـة في اصطـلاح المفـردات والتعابـير خلال التسلسـل الزمانيّ.

أكّـد الفارابـي في سـياق وصفـه المفصّـل لوجهـة نظره عـن خلـق التصويتـات والكلمات في كلّ أمّـة أو لغـة، أنّ العنصر الحاسـم عن أخبـار أو تصوُّر أمّـة أو فئة اجتماعيّـة معينة، هو منظومـة الأخـلاق الطبيعيّة لهـؤلاء الناس – الفطـرة أو الملكـة الطبيعيّة، وقـد تتّبعه في هذا التفكـير ابـن جنـي أيضـا: «وأول ما يفعل شـيئا من ذلـك يفعل بقـوّة فيه بالفطـرة وبملكة طبيعيّـة، لا باعتيـاد لـه سـابق قبل ذلـك ولا بصناعـة. وإذا كـرّر فعل شيء من نـوع واحد مـرارا كثيرة، حدثت لـه مَلَكَـة اعتياديّة، إمـا خلقيّـة أو صناعيّة».[99]

عندمـا يُحِـسّ الإنسـان الاندفـاع ليفـشي لغـيره مـا في قلبـه، فهـو يشـير إلى الـشيء الـذي يعنيـه، إذا تمكـن غـيره مـن رؤيتـه، وبعد ذلـك فقط يسـتعمل إخـراج الصـوت. أول أنواع التصويتـات هـو النـداء، الـذي يُسـتعمل للفت انتبـاه الإنسـان الذي نتوجّـه إليـه. وإذا أراد الإنسـان أن يتوجّـه إلى رجـال مختلفـين، توجّـه إلى كلّ واحـد منهـم بتصويـت يتمايـز عن غـيره. ويتوجـه الناطق بهذه الرسـالة بواسـطة تسـميع صوت فيـه مغزى معـيّن، والمتلقي يُدركـه. ثم يسـتعمل المتلقـي نفس التصويـت عندما يلتفـت إلى الواضع الأوّل لهـذه اللفظة، ثـم يصطلحـان ويتواطئـان، ومـن هنـا يتوجـه كلّ منهمـا إلى غيره بواسـطة هـذه اللفظة، حتـى انتشـارها لـدى الجماعـة: «ثـم كُلَّمـا حـدث في ضمير إنسـان منهـم شيء احتـاج أن يُفْهمـه غـيرَه مِمَّـن يُجاوره، اخـترع تصويتـا فدل صاحبـه عليه وسـمعه منـه فيحفظ كلّ

98. ابن جني، د. ت.، ج 2، ص 28.

99. الفارابي، 1970، ص 135.

منهمـا ذلك وجعـلاه تصويتـا دالّا عـلى ذلك الـشيء».[100]

هـذه النظريّـة التقليديّة عن مبدأ اللغة ليسـت اختراعـا مبتكّرا للفارابي، في العالم الإسـلاميّ، مـع أنّهـا ليسـت شـائعة في مناقشـات أهـل اللغـة العرب والمسـلمين. وذكـر برنـارد فايس (Bernard G. Weiss) أنّ المناقشـات عـن مبـدأ اللسـان في عالـم الإسـلام هـي إسـلاميّة – مسـتقلّة. وزد عـلى ذلـك، أدلى فايـس بخمـس نظريّـات مختلفة عن مبدأ اللسـان، وسـبقت ثـلاث منهـا عهـد الفارابـي أو كانت وليـدة عصره، وتُلاحـظ فيها أيضـا مقاربـة «الاختراع» وليـس «الإلهـام الإلهـي». وهـذه الثـلاث هـي: المناسـبة الطبيعيّـة، التـي يمثّلهـا عباد بن سـليمان (تـوفي – سـنة 864)، النظريّـة التقليديّـة، التـي يمثّلها، حسـب رأيه، أبو هاشـم الجبائـي (تـوفي – سـنة 933)، ونظريّـة الإلهـام مـن اللـه، التـي يمثّلها الأشـعري (توفي – سنة 6/935).

الوصـف الصوتـي لخلـق الأصـوات: حـاول الفارابـي في هذا الوصـف تصنيـف الأصوات المختلفـة عـن طريـق التدريـج التعاقبـي الناتـج عـن مبنـى اللسـان وأوْتار صـوت الرجل الناطـق! «وظاهـر أن تلـك التصويتـات إنّما تكون مـن القرع بهـواء النَّفَس بجـزء أو أجزاء مـن حلقـه أو بشيء مـن أجزاء مـا فيه وباطـن أنفه أو شـفتيه فإن هـذه الأعضـاء المقروعة بهـواء النَّفَـس. والقـارع أوّلا هي القوة التـي تُسرِّب هواء النَّفـس من الرئـة وتجويف الحلق أوّلا فـأوّلا إلى طـرف الحلـق الذي يـلي الفم والأنـف وإلى ما بين الشـفتين، ثم اللسـان يتلقى ذلـك الهـواء فيضغطـه إلى جـزء جـزء مـن أجـزاء باطـن الفـم وإلى جـزء جـزء مـن أجزاء أصـول الأسـنان وإلى الأسـنان فيقـرع به ذلك الجـزء فيحدث مـن كلّ جزء يضغطه اللسـان عليـه ويقرعـه بـه، تصويـت محـدود وينقله اللسـان بالهـواء من جـزء إلى جزء مـن أجزاء أصـل الفم فيحـدث تصويتـات متوالية كثيرة محـدودة».[101]

يقـول الفارابـي إن السـبب الأول للفـوارق بين أَلْسـنة الشـعوب المختلفـة، هـو أن أبناء تلك البيئـة الجغرافيّة–الاجتماعيّـة يضعـون بينهم، أوّلا، الأصوات السـهلة لهم للنطـق بها، وهذا هـو الميل الطبيعـيّ. ومجموعة كلّ هـذه الأصوات هي ألفبـاء لغة هذه الجماعـة الاجتماعيّة–الإثنيّة.

طريقـة وضـع المفـردات في اللغـة: إن خلـق لفظـة، وفقـا لنظريّـة الفارابي، ينبـع في كلّ

100. ن. م.، ص 138.
101. ن. م.، ص 136.

لغـة مـن الاندفاع إلى ضـمّ أصـوات لمجموعات الأصـوات. وهـذا لأنّ جملة الحـروف الأبجديّة لا تكفـي للتعبـير عـن كافة الأفـكار الكامنـة في قلـوب الناطقين. فلذلـك، اضطـروا إلى ضمّ حـروف إلى تركيبـات تحتـوي عـلى حرفين ومـا فوق، لتصبـح ألفاظـا. ويمكن أن تُسـتعمل هـذه التركيبـات علاماتٍ للمحسوسـات أو المعقـولات المتعلقة بمحسوسـات.[102]

واضعـو اللغـة: يعتقـد الفارابـي أن كلّ لغـة تُخلـق وكل مدوّنـة لغويّـة تطـوّرت، هي من صُنْـع الإنسـان. فـإن أبنـاء الجماعة اللغويّـة يواصلـون خلق الأصـوات: «إلى أن يُحْـدِث مَن يدبّـر أمرهـم ويضع بالإحـداث ما يحتاجون إليـه... فيكون هو واضع لسـان تلـك الأمّة».[103]

إن العمليّـة التـي يتحـدّث الفارابـي عنهـا، يجـب أن تـؤدي إلى ملاءمـة بـين الكلمـات التي تُخلـق والمعانـي، وللتشـابه الأقـصى بينها: «فـإن لم يفعـل ذلك مَـن اتّفق منهـم، فعل ذلك مدبّـرو أمورهـم في أَلفاظهـم التـي يُشرّعونهـا».[104] وتتمثّـل هنا، مـرة أخـرى، المقاربة التي تؤيـد خلق اللسـان مـن قبل الإنسـان، ضمـن التخطيـط المسـبق والتوجيه.

ويعـرب الفارابـي عن هذه الفكـرة، فكرة نظريّـة الاصطـلاح، في وضع الخطّ أيضـا: «يعني أن الألفـاظ تشرّعهـا الأمـم وتضعهـا كمـا تـشرّع الشرائـع في الأفعـال وغيرهـا، وواضعـو الألفـاظ هـم أيضـا واضعـو الشرائـع، فكمـا أن الشرائـع في الأفعـال رُبّما كانـت باصطلاح جماعـة مـن جمهـور أمّـة أو مدينـة أو بـأن تشرّعها لهـم جماعةٌ مدبّـرون لهـم أو يشرّعها لهـم مدبّـر واحـد يحمِلهـم عليها. كذلـك الألفـاظ وكذلـك الخطـوط».[105] وقد عُجّلت نشـأة الخـطّ بسـبب الازديـاد السريـع في المدوّنـة اللغويّـة التـي يجب ذكرهـا وحفظهـا: «وتكون في أول أمرهـا مختلطـة إلى أن تصلـح قليـلا قليـلا على طـول الزمـان ويُحاكَى بهـا الألفاظ وتشـبّه بهـا وتقـرَّب منهـا أكثـر ما يمكـن على مـا فعلـوا قديمـا بالألفـاظ بـأن قرّبوها في الشّـبه مـن المعاني مـا أمكنهم مـن التقريب فيُدوّنـون بها في الكتـب ما عسُر حفظـه عليهم ومـا لا يُؤْمَـن بـأن يُنْـسى عـلى طـول الزمـان ومـا يلتمسـون إبقاءها عـلى من بعدهـم وما يلتمسـون تعليمهـا وتفهيمهـا مَـن هو نـاءٍ عنهم في بلـد أو مسـكن آخر».[106]

وقـد لاحـظ الفارابـي طبقتـين في تطوّر الكنـز اللغـوي في اللسـان. فالطبقـة الأولى هي التي

102. ن. م.، ص 137.
103. ن. م.، ص 138.
104. ن. م.، ص 138–139.
105. الفارابي، 1971، ص 27.
106. الفارابي، 1970، ص 144.

خُلقت في الوضع الأول. ثم تكوّنت قواعد اللغة، ثم تلتها الطبقة الثانية من المفردات، الناتجة عن تطبيق هذه القواعد، في الوضع الثاني. وتندمج في مقاربة الطبقتين وجهة النظر التاريخيّة-التطوريّة التي يبديها الفارابي عن اللسان عامّة، واللغة العربيّة خاصّة.

يكثر الفارابي من استعمال العبارة: «غير موجود أصلا في اللسان العربيّ»،[107] عندما يتحدّث عن الحالة الأساسيّة في اللغة العربيّة أو «هي تشتقّ من أوّل وضعها في العربيّة» أو «وضعت من أوّلها للدلالة عليها».

إن التغييرات الصرفيّة في اللسان تحدث، على حدّ قول الفارابي، بسبب الصعوبة الأوّليّة في النطق: «الألفاظ التي عسُر النطق بها أول ما وُضِعت فغُيّرت حتى سهُل النطق بها».[108] إن الخطباء ورواة الشِّعر والأخبار التاريخيّة «هم الذين يُصلحون المختلّ منها، وينظرون إلى ما كان النطق به عسيرا في أوّل ما وُضع فيسّهلونه، وإلى ما كان بَشِع المسموع فيجعلونه لذيذ المسموع».[109] وقد عالج ابن جني هذا أيضا، مع أنّه خالف الفارابي فلم يتحدّث على تجربة الصعوبة وتخفيفها، بل عن «حكمة العرب» في توقّع الصعوبة مسبقا وتصحيحها قبل النطق بها.

الجهات الموثوق بها في تطوير اللسان، وتقنينه، وتقييسه: قام الفارابي بوصف مفصّل لها في ما قاله عن الشعر والبلاغة، لأنّهما يمثّلان، حسب رأيه، المعرفة الحقيقيّة للسان. فرأى الفارابي أن الخطباء ورواة الشعر والسُّنن هم فصحاء اللسان وفنّانو النطق في هذه الأمّة. إليهم يُرجع وعليهم يُعتمد في كلّ ما يتعلّق بلسان هذه الأمّة! هم الذين يضيفون من أجل أمتهم المفردات التي لم تكن قائمة قبل ذلك، ويعالجون كلّ الصيغ اللغويّة التي لم تُسَمَّ ويضعون لها التسميات. هم الذين يناقشون كافّة الصيغ اللغويّة وترتيب الكلمات ويستكشفون طريقة استعمال المفردات والأقاويل التي تعطي المعنى الأكمل لمنظومة الأفكار والخواطر في النفس. وخلال هذه العمليّة تتفصّح مفردات هذه الأمّة أكثر مما كانت عليه وتصبح اللغة كلّها أكمل مما كانت. من هنا تتنقل التجديدات من جيل إلى جيل وتتعوّد الأجيال الناشئة على التجديدات من أيام صباهم.

تطوّر علم اللسان: يصف الفارابي عمليّة تكوين علم اللسان: «يُرى أن يُحدث صناعة

107. الفارابي، 1971، ص 37.
108. الفارابي، 1931، ص 7.
109. الفارابي، 1970، ص 143.

علـم اللسـان قليـلا قليـلا بـأن يتشـوّق إنسـان إلى أن يحفـظ ألفاظهـم المفـردة الدالّة بعد أن يحفـظ الأشـعار والخطـب والأقاويـل المركّبة. فيتحـرّى أن يفردهـا بعد التركيـب أو أراد التقاطهـا بالسَّـماع مـن جماعتهـم ومن المشـهورين باسـتعمال الأفصـح مـن ألفاظهم وفي مخاطباتـه كلّهـا وممن قـد عُنِي بحفـظ خطبهم وأشـعارهم وأخبارهم أو ممن سـمع منهم، فيسـمعها من واحـد واحد منهـم في زمان طويـل، ويكتب ما يسـمعه منهـم ويحفظه».[110]

فهذه هي أصول وجهة نظر الفارابي عن مبدأ اللسان على شتى مركّباته وطريقة خلقها.

الفارابي والتقليد النحوي العربي

إن نقطـة الابتـداء للبحـث في التقليد النحـويّ العربيّ هي من أبي الأسـود الدؤلي (توفي سـنة 688). وينسـب لأبي الأسـود اخـتراع النحـو العربيّ في مجالين: التشـكيل (الحـركات) الذي اسـتعاره، عـلى ما يبدو، من الخطّ السـوريّ، و«الكشـف عن الإعـراب»، مـع أنّ المصطلح قد اخـتُرع مـن قبـل نحويّين متأخّريـن، بعده. ووفقـا لهذا التقليـد، كان علي بن أبـي طالب هو الـذي علّـم أبا الأسـود. وقـد تم تلخيـص «معرفة» عـلي وأبي الأسـود في مجال أجـزاء الكلام لـدى ابـن الأنبـاري: «الكلام – اسـم وفعل وحـرف. فالاسـم ما أنبأ عـن المسـمَّى والفعل ما أُنبئَ بـه والحرف ما جـاء لمعنى».[111]

هـل كانـت هذه «المعرفـة» القديمـة، في القرن الـسـابع، أصليّـة، أم أنّها تأثـرت من مراجع يونانيّـة أو غيرهـا؟ هـل كان الفارابـي شـاذّا بالتأثـير اليونانـيّ عليـه، أم كان هـذا التأثـير عـلى كافّـة النحويّـين العرب، عن طريـق الاتصال الحـيّ أو بواسـطة الترجمـات؟ لقد أعرب فرسـتيخ (Versteegh) عـن رأيـه، بـأنّ النظريات الصوتيّـة عند الخليل (توفي سـنة 791)، معلّـم سـيبويه، قد شُـكّلت تحت التأثـير الهنديّ والسـوريّ أيضـا. عاش الخليل وسـيبويه، حـوالي مئة سـنة بعـد أبي الأسـود الـدؤلي. ويصعب أن نـرى كيـف يمكن أن تتطـوّر خلال فـترة قصـيرة كهـذه، تسـمية أصليّـة غنيّـة جـدا للنحـو العربـيّ. الحقيقـة هـي أنّ حركة الترجمـات الواسـعة مـن اليونانيّة لـم تكن في أيـام الخليل وسـيبويه، ولكن فرسـتيخ يعتقد أنّهمـا قـد تأثـرا بواقعيّة حضور النحـو اليونانـيّ في الشرق الأدنـى كلّه. وهو يـرى أنّ تأثير المنطـق اليونانـيّ والأرسـطوطاليّ على النحـو العربيّ، جـاء في فترة متأخرة، بعـد أن أصبحت

110. الفارابي، 1970، ص 145.
111. ابن الأنباري، 1963، ص 4.

بغداد مركز الثقافة العربيّة. ولكن، كان بوسع النحويّين العرب أن يتعرّفوا على طرق وقوانين النحو اليونانيّ، اعتبارا من القرن الثامن. وكانت هذه الطرق تختلف تماما عن النظريات المنطقيّة الأرسطوطاليّة. يعتقد فرستيخ أن النحو العربي قد استمدّ الكثير من العناصر من أمثلة يونانيّة: المصطلحات الصوتيّة (الحركات)، تحديد الاسم والفعل، لوائح التصريف، النظريّة عن أجزاء الكلام، الإعراب، أزمنة الفعل، النظريات عن اسم الفعل، ومفهوم تعدّي الفعل.

استعمل سيبويه ومعظم النحويين المتأخرين الفعل «ضرب» للتمثيل على الفعل، وهذا ما فعله الفارابي أيضا. أما أرسطو فقد استعمل أمثلة أخرى - «أن يكون سليما» و«أن يذهب». ومن الممكن أن يكون الفعل اليونانيّ أثّر في التمثيل بـ«ذهب».

التعريف بأجزاء الكلام عند الفارابي والنحويّين العرب الآخرين: أكثر الفروق وضوحا بين الفارابي والنحويّين العرب هو موضوع الحروف.

لم يميّز النحويّون العرب بين الأنواع المختلفة للحروف، أمّا الفارابي فقال بوضوح إنّه صنّف الحروف في خمس فصائل حسب طريقة النحو اليونانيّ: الخوالف، الواصلات، الواسطات، الحواشي والروابط.

هناك فرق بارز آخر بين الفارابي والنحويين العرب في مجال الفعل. قال الفارابي إنّ الأفعال (الكلِم) «يُعْدل بها» (تتغير) فتصير للأمر أو للنهي. أما النحويون الآخرون، وبينهم ابن جني، فاستعملوا التعبير «عدِل بها» للأسماء فقط.[112]

وفي مجال الاسم، تختلف مقاربة الفارابي عن التقليد النحويّ الشائع، في إعراب الاسم إذا قُدّم على الفعل، فقد ناقض المألوف في التقليد النحوي العربي، بتقديمه الفاعل على الفعل: «زيد يمشي».[113]

الفارابي وسيبويه: فيما يلي مقارنة بين أقوال الفارابي وما قاله سيبويه عن أجزاء الكلام:

يقول الفارابي: «قال: إن الألفاظ الدالّة منها ما هو اسم ومنها ما هو كلِم – والكلم هي التي يسمّيها أهل العلم باللسان العربيّ الأفعال... ومن الألفاظ الدالّة الألفاظُ التي

112. الفارابي، 1971، ص 64.
113. الفارابي، 1968، ص 42.

يسـمّيها النحويّـون الحـروف التـي وُضعـت دالّة عـلى معـان».[114] ومنها ما هـو مركب من الأسـماء والكلم».[115]

ويقـول سـيبويه: «هـذا باب علم مـا الكلم مـن العربيّـة. فالكلم – اسـم وفعـل وحرف جاء لمعنى ليس باسـم ولا فعل».[116]

الفارابـي: «فالأسـماء – مثـلُ زيـد وعمرو وإنسـان وحيوان وبياض وسـواد وعدالـة وكتابة وعـادل وكاتـب وقائـم وأبيض وأسـود. وبالجملـة – كلّ لفظ مفـرد دالّ عـلى المعنى من غير أن يدلّ بذاته عـلى زمان المعنى».[117]

سيبويه: «فالاسم – رجل وفرس وحائط... والأحداث نحو الضرب والقتل والحمد».[118]

الفارابـي: «والكلـم هي الأفعـال مثل – مشى ويمشي وسـيمشي، وضرب ويضرب وسـيضرب ومـا أشـبه ذلـك. وبالجملـة، فـإنّ الكلمـة لفظـة مفـردة تـدلّ عـلى المعنـى وعـلى زمانـه. فبعـض الكلم تـدل على زمان سـالف، مثـل – كتـب وضرب، وبعضها على المسـتأْنف مثل – سـيضرب، وبعضها عـلى الحاضر، مثـل قولنا – يـضرب الآن. والمركَّـب من الأسـماء والكلم، منـه مـا هو مركـب من اسـمين، مثل قولنـا – زيـد قائم، وعمـرو إنسـان والفـرس حيوان، ومنــه مـا هو مركب من اسـم وكلمـة، مثل قولنـا – زيد يمشي وعمـرو كتب وخالد سـيذهب وما أشـبه ذلك».[119]

سـيبويه: «وأمـا الفعـل – فأمثلتـه أُخـذت مـن لفـظ أحـداث الأسـماء وبُنيت لما مـضى ولما يكـون ولمـا يقـع وما هـو كائـن لـم ينقطـع. فأمّا بنـاء ما مـضى – فذهـب وسـمع ومكُث وحُمِـد، وأمـا بنـاء ما لـم يقـع فإنّه قولـك آمـرا – اذهـبْ واقتـلْ واضربْ، ومُخـبرا – يقتُل ويذهـب ويـضرِب ويُقتَـل ويُـضرَب. وكذلك بناء مـا لم ينقطع وهـو كائن إذا أخـبرت. فهذه الأمثلـة التـي أُخـذت مـن لفظ أحداث الأسـماء، ولهـا أبنية كثيرة سـتُبيَّن إن شـاء اللـه».[120]

الفارابـي: «وهـذه الحـروف هي أيضـا أصناف كثـيرة، غير أن العـادة لم تَجْرِ مـن أصحاب

114. ن. م.، ص 41، 42.
115. ن. م.، ص 51.
116. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.
117. الفارابي، 1931، ص 5.
118. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.
119. الفارابي، 1968أ، ص 41–42.
120. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.

علـم النحـو العربـي إلى زماننا هذا بـأن يُفرد لـكلّ صنف منها اسـم يخصّه».[121]

سـيبويه: «وأمـا ما جـاء لمعنى وليس باسـم ولا فعـل فنحو – ثم وسـوف وواو القسـم ولام الإضافة ونحـوُ هذا».[122]

وبالجملـة، فهنـاك ملاءمـة بـين تقسـيم سـيبويه وتصنيـف الفارابـي مـع الفـوارق في التسـميات: يسـمّي سـيبويه المفردات على أنواعها – الكلِـم، أما الفارابي فيسـمّيها – الألفاظ الدالّـة. يسـمّي سـيبويه ونحويّـون آخرون الفعـل – فعلا / أفعـالا، أما الفارابي فيسـتعمل كلمـة «الكلِـم». كلاهما يسـمّيان الاسـم والحـرف – اسـما وحرفا، مـع أنّ الفارابـي يُكثر في اسـتعمال التسـمية الفلسـفيّة أداة – أدوات.

الفارابـي والخوارزمـي: لقد تـوفي الخوارزمـي قبل أكثر من مئة سـنة على وفـاة الفارابي، وحـوالي خمسـين سـنة بعـد سـيبويه (سـنة 844). اشـتهر الخوارزمـي بمعرفـة المؤلفات اليونانيّـة والهنديّـة في الرياضيـات، وقـد ألّف **مفاتيـح العلوم**، الذي يتّسـم ببعض الشـبه بكتـاب **إحصـاء العلوم**، الـذي ألفه الفارابـي بعد الخوارزمي بمئة سـنة. عالـج الخوارزمي النحـو في المقالـة الأولى مـن الكتـاب، أما المنطـق فقد عالجـه في المقالـة الثانية منه.

تحديـد أجـزاء الـكلام عنـد الخوارزمـي: «الـكلام –ثلاثـة أشـياء– اسـم، كزيـد وعمرو وحمـار وفـرس. وفعـل، مثـل ضرب ويـضرب ومـشى ويمـشي ومـرِض ويمـرض. وحرف يجـيء لمعنـى – مثـل – هـل وقد وبـل».[123]

لقـد بحـث الخوارزمـي في الفصـل الثالـث مـن فصـول المنطـق، «تفسـير» أرسـطو، وذكر تحديـدات أرسـطو لأجزاء الـكلام وأنواع الاسـم والفعـل، وهي تحديـدات قـد وردت بعينها تقريبـا لـدى الفارابـي، بعد مرور مئة سـنة عـلى كتاب الخوارزمـي الذي جاء فيه: «فالاسـم – كلّ لفـظ مفـرد يدل عـلى معنى ولا يدل عـلى زمانه المحـدود، كزيد وخالـد، والكلمة – هي التـي يسـمّيها أهـل اللغـة العربيّة الفعـلَ وحدُّها عنـد المنطقيـين – كلّ لفظ مفـرد يدل على معنـى ويـدل عـلى زمانه المحـدود، مثل – مشى ويمشي وسـيمشي وهـو مـاشٍ. والرِّباطات – هـي التي يسـمّيها النحويون حـروفَ المعانـي وبعضهم يسـميها الأدوات».[124]

121. الفارابي، 1968أ، ص 42.
122. سيبويه، 1881–1889، ج 1، ص 1.
123. الخوارزمي، 1895، ص 42–43.
124. ن. م.، ص 145.

في إطـار تناولـه للرِّباطـات، يبحـث الخوارزمـي في الخوالـف خاصـة، ويقـول: «هـي التي يسـميها النحويون الأسـماء الــمُبْهمة والــمُضْمرة وأَبـدال الأسـماء، مثل: أنا، أنـت وهو».

قـام الخوارزمـي، في الفصـل الأول مـن فصول المنطـق، بالملاءمة بين تسـميات أهـل المنطق وتسـميات النحويـين، فيمـا يخـص المبتدأ والخـبر في الجملـة: «الموضـوع هو الذي يسـميه النحويـون المبتـدأ. وهـو الـذي يقتضي خـبرا وهـو الموصوف. والمحمـول الذي يسـمونه خبر المبتـدأ وهـو الصفة كقولـك – «زيد كاتـب»، فزيد هو الموضـوع وكاتب هو المحمـول بمعنى الخبر».[125]

مـن هنـا نـرى أنّ الخوارزمـي قـد اسـتعمل تسـميات من مجـال المنطـق وهـي «الموضوع والمحمـول»، وهـي التـي وردت فيمـا بعد في ما كتبـه الفارابـي. إنّ الفرق البارز بـين ما جاء عنـد الخوارزمـي وبـين ما جاء عنـد الفارابي هـو في ذكر الخوارزمـي للمبتدأ بصفتـه المبتدأ النحـوي، الأمـر الـذي لم يذكـره الفارابي عـلى الإطلاق.

وقـد وضـع الخوارزمـي تحديدات أخـرى فالجملة عنده هي: قـول، والجملـة التعبيريّة: قول جـازم، والجملـة الإيجابيّة: قضيّة موجبـة، وجملة النفي: القضيّة السـالبة.

الفارابـي وابـن الـسراج: لم يُذكـر ابن الـسراج جليّـا في مؤلفـات الفارابي، ولكنـي أعتقد أنّـه قـد ألهمـه الكثـير مـن أقواله عـن وجهـة نظـر النحويّين العـرب فيمـا يتعلـق بمعاني الكلمـات، وفي أقوالـه عـن نشـوء علـوم اللغة عنـد العـرب، خاصـة. كان ابن الـسراج معلّما للفارابـي وتلميـذا له، ولكـن لم يتّضح لي كيـف لاءم الفارابي بـين ما علِمه عنـد ابن السراج، وبـين الأقـوال التـي تبنّاها هـو نفسـه، ولم يتّضـح لدي أيضـا مـدى تأثير وجهـة نظره في مجـال المنطق عـلى تعريفات ابـن الـسراج النحويّة.

تعريـف ابـن الـسراج لأجـزاء الـكلام: نلاحـظ فـوارق كثـيرة بين تعريفـات ابـن السراج وتعريفـات الفارابـي ونحويّـين عـرب آخريـن: «الـكلام – يأتلـف من ثلاثة أشـياء – اسـم وفعـل وحرف. فالاسـم – مـا جاز أن تُخبر عنه نحـو – «عمرو منطلق» و«رجـل في الدار».[126] يسـتعمل ابـن الـسراج كلمة «رجـل»، في أعقاب سـيبويه، مـع أن أمثلته وتعريفـه لا تلائم ما جـاء بـه سـيبويه قبلـه والفارابي بعـده: «والفعـل – مـا كان خبرا ولا يجـوز أن يُخْـبَرَ عنه ومـا أمـرتَ بـه، فالخبر، نحـو – «يذهـب عمـرو». ف«يذهب» حديـث عن عمـرو، ولا يجوز

125. ن. م.، ص 142.

126. ابن السراج، 1965، ص 27.

أن تقــول – «جــاء يذهــب». والأمــر، نحــو قولك «اِذهــب، اُقتــل، دَع، اِضرب» وما أشــبه ذلك. وتَعتــبر الفعــلَ بســوفَ وقــد وبالأمــر، فما حسُــن فيــه أحدُ هــذه الثلاثــة فهو فعــل، نحو – قــد قام وســوف يقــوم وقُــمْ. والفعل ينقســم بأقســام الزمان – مــاضٍ وحاضر ومســتقبل. فالمــاضي نحــو – ضرب وقــام. والحــاضر، نحو – يصــلّي ويــأكل».[127] فلا تختلــف أمثلة ابن الــسراج كثــيرا عن أمثلة ســيبويه، ومثل ســيبويه يمثّــل ابن الــسراج للأمر بواســطة «اذهب، اقتــل، دعْ، اضرب»، فقــد اســتعمل ســيبويه كلّ هــذه الأمثلة ما عــدا «دَعْ». أمــا الفارابي فلم يذكــر الأمــر بالمرّة، بين أمثلــة الفعــل! إن توجّه ابن السراج هــو أكثر تعليميّــا، عندما يعرض علينــا المــؤشّرات لتمييــز الصيــغ الفعليّة، ثم يعــرض ابن الــسراج تمييزا واضحــا بين صيغ المضــارع التــي تشــير إلى المســتقبل فقــط، وبين الصيــغ التي تشــير إلى الحاضر والمســتقبل: «وجميــع مــا في أوائله الزوائــد الأربع (الألــف والتاء والنــون والياء) لفظ الحــاضر فيه كلفظ المســتقبل، فإذا أدخلتَ الســين وســوف خَلَص للمســتقبل».[128]

أمــا في موضــوع «الحــرف»، فهنــاك اختــلاف أيضا، بــين أمثلة ابن الــسراج وتعريفــه، وبين أمثلــة وتعريــف ســيبويه والفارابي: «والحــرف – ما لا يجــوز أن يكون خــبرا ولا يُخْبَر عنه، نحــو – مِــن وإلى وألف الاســتفهام وهل. لو قلتَ – «هل مــن» أو «هل إلى» لم يكــن كلاما».[129] فالــكلام، كمــا لاحــظ أســتاذي الفاضــل، أرييــه ليفــين، هــو جملة مفيــدة يمكن أن تســكت بعدهــا! وفي عرضــه لأجــزاء الكلام ينهج ابــن السراج منهــج الفارابي بعــده، ويضيف تحديد القــول المركّــب (الجملــة) أيضا، ولكــن الصياغــة تختلف: «والاســم يأتلف مع الاســم فيكون منــه كلام... ويأتلــف الفعــل مــع الاســم نحو «يقــوم عمــرو». والفعــل لا يأتلف مــع الفعل فيكــون منهمــا كلام إلّا أن يتوسّــطهما اســم، وكذلــك هــو مــع الحــرف. والحــرف لا يأتلف مــع الاســم ولا الفعل فيتــمّ بهمــا كلام».[130] المثال الــذي يعطيه ابــن السراج للجملــة الفعليّة: «يقــوم عمــرو» يشــمل الفعــل، الــذي يســبق الفاعــل، حســب المألــوف في التقليــد العربــي. أمــا الأمثلــة التــي يجــيء بهــا الفارابــي بعد ذلــك: «زيد يذهــب» أو «عمــرو كتــب» و«خالد ســيذهب»، تختلــف، لأن الفارابــي يقــدّم الفاعل عــلى الفعل!

الفارابــي والزجاجــي: عــاصر الزجاجــي الفارابي، وقــد وُلِــد في نهاوند واســتقرّ في بغداد، حيــث تعلّــم عنــد الزجــاج وابــن الــسراج وتــوفّي في طبريــا ســنة 923م. إن مؤلفه المشــهور

127. ن. م.، ص 27.
128. ن. م.
129. ن. م.
130. ن. م.

هــو كتــاب **الإيضــاح في علــل النحــو**. عالــج الزجاجي في هــذا الكتــاب بإســهاب موضوع العلــل النحويّــة لــدى النحويين العــرب، الذي عالجه ابــن جني أيضــا، فيما بعد. وقــد عثرنا لــدى الفارابــي عــلى ذكــر لموضــوع العلل، وذلــك عندما لـــخّص وجهــة نظره عــن «أفصح اللغــات»: «فيصــيّرون عنــد ذلك لســانهم ولغتهــم بصورة صناعــة يمكــن أن تُتعلَّــم وتُعلَّم بقــول، وحتى يمكــن أن تُعطى علــل كلّ ما يقولــون».[131]

تعريــف أجــزاء الــكلام لــدى الزجاجي: يبــدأ الزجاجــي بالإشــارة إلى الإجماع الســائد بين النحويّــين عــلى أنّ أجــزاء الكلام هي – الاســم، الفعل والحــرف، ممّا نصّ عليه ســيبويه ومن تــلاه ولم يخالــف ذلك.

تعريــف الاســم: ينتقد الزجاجي في تحديده للاســم بشــدّة تســلُّط «المنطق» على التســميات النحويّــة، وهــذا التســلّط من طــرف أهل المنطــق يتمثّــل جيّــدا بالفارابي. يقــول الزجاجي: «حــدّ الاســم – الاســم في كلام العــرب مــا كان فاعــلا أو مفعــولا أو واقعــا في حيّــز الفاعــل والمفعــول بــه. هذا الحــدّ داخــل في مقاييس النحــو وأوضاعه، وليــس يخرج عنه اســم البتّة، ولا يدخــل فيه ما ليس باســم».[132]

ويؤكّــد الزجاجــي، فيمــا بعــد، أن أهل المنطــق وبعــض النحويين قد حــدّدوا الاســم تحديدا خارجــا عــن معطيات النحو: «الاســم – صــوت موضــوع دال باتفاق على معنــى غير مقرون بزمان».[133]

تحديــد الفعــل: «الفعــل عــلى أوضــاع النحويــين مــا دلّ عــلى حَــدَث وزمــان – مــاضٍ أو مســتقبل، نحــو قام – يقــوم، وقعد – يقعد، وما أشــبه ذلــك. والحدث – المصــدر. فكل شيء دلّ عــلى مــا ذكرنــاه معا، فهــو فِعْل، فــإن دل على حدَث وحــده فهو مصدر، نحــوَ – الضرب والحمــد والقتــل، وإن دلّ عــلى زمان فقط فهــو ظرف من زمــان».[134] وقد ذكــر الزجاجي في تحديــده الفعــل هــذا، المصادر التــي ذكرها ســيبويه. ومــع ذلك، ليــس هناك صلــة وطيدة لتحديــد الزجاجي بتحديــد الفارابي، وليــد عهده.

تحديــد الحــرف: «الحــروف هــي ثلاثــة أضرُب – حــروف المعجــم التــي هي أصــل مدار

131. الفارابي، 1970، ص 148.
132. الزجاجي، 1959، ص 48.
133. ن. م.
134. ن. م.، ص 52–53.

الألسن، عربيِّها وعجميِّها... والحروف التي هي أبعاضها نحو العين من جعفر والضاد من ضرب... وحروف المعاني التي تجيء مع الأسماء والأفعال لمعان... وأما حدّ حروف المعاني وهو الذي يلتمسه النحويون، فهو أن يقال – الحرف ما دل على معنى في غيره، نحو من وإلى وثم وما أشبه ذلك».[135] هذا التحديد والتصنيف للحروف، على حدّ قول الزجاجي، يختلف عن المألوف لدى سيبويه وعند الفارابي. أما حرفا الجرّ من وإلى فقد ذُكرا لدى ابن السراج أيضا.

تعريف الزمخشري لأجزاء الكلام: تطرّق الزمخشري، وليد القرن الثاني عشر، إلى نفس التقسيم المألوف من سيبويه فلاحقا، ولكن باختلاف الصياغة ومع استعمال أمثلة لا تلائم أمثلة الفارابي. يستعمل الزمخشري، مثل الفارابي، المصطلح «لفظة دالّة» للإشارة إلى أجزاء الكلام كلها.

تحديد الاسم: «الاسم – ما دل على معنى في نفسه دلالة مجرَّدة عن الاقتران وله خصائص منها جواز الإسناد إليه، ودخول حرف التعريف، والجر والتنوين والإضافة».[136]

تحديد الفعل: «الفعل – ما دل على اقتران حدث بزمان ومن خصائصه صحة دخول قد وحرفي الاستقبال والجوازم ولحوق المتصل البارز من الضمائر وتاء التأنيث ساكنة نحو قولك – قد فعل، وقد يفعل وسيفعل وسوف يفعل ولم يفعل وفعلتُ ويفعلن وافْعلي وفعلتْ».[137]

تحديد الحرف: «الحرف –ما دل على معنى في غيره ومن ثَمّ لم ينفكّ من اسم أو فعل يصحبه إلّا في مواضع مخصوصة حُذِف فيها الفعل واقتُصِر على الحرف فجرى مجرى النائب، نحو قولك – نعم وبلى وإي وإنّه ويا زيد وقد».[138]

مسألة أفصح اللغات

لغة قريش: إنّ فكرة تفوّق لغة قريش على سائر لغات العرب، في صحّتها، تغلغلت إلى كلّ المؤلفات اللغويّة العربيّة من أيام الفارابي حتى عهد ابن خلدون الذي عاش

135. ن. م.، ص 54.
136. الزمخشري، 1859، ص 42.
137. ن. م.، ص 108.
138. ن. م.، ص 130–131.

في القــرن الرابــع عــشر (تــوفي سـنة 1406). إن تمحيــص أفــكار المؤلفــين العــرب –علماء اللغــة وآخرين– عــن المعايير للبــتّ في ماهيّة اللســان أو اللهجة الأفصح، يؤدي إلى الاســتنتاج أنّ التأثــيرات الدينيّــة كَثُــرت في المــداولات عن «أفصــح لغات العــرب»، فأدّت هــذه التأثيرات إلى وصــف لغــة محمــد، نبــي الإســلام، بأنّها أفصــح لغات العــرب. ومــن هنا حــازت قبيلة قريــش، قبيلــة النبــي، بوصــف لغتهــا اللغــة العربيّــة الفصحــى، التــي فاقت لغات ســائر القبائــل العربيّة.

يعــبّر ابــن فــارس (تــوفي ســنة 1005) عن فكــرة فصاحــة قريــش في كتابــه **الصاحبي في فقــه اللغــة** بقولــه: «أجمــع علماؤنا بــكلام العــرب والــرواة لأشــعارهم والعلمــاء بلغاتهم وأيامهــم ومحلّهــم أن قريشــا أفصــح العرب ألســنة، وأصفاهم لغــة، وذلك أن اللــه عز وجل ثنــاؤه اختارهم مــن جميع العــرب واصطفاهــم واختار منهم نبــيّ الرحمة محمــد صلى الله عليــه وســلم... وكانــت قريــش –مــع فصاحتها وحســن لغاتهــا ورقّــة ألســنتهم– إذا أتتهم الوفــود العــرب تخــيّروا من كلامهم وأشــعارهم أحســن لغاتهــم وأصفى كلامهــم فاجتمع ما تخــيّروا مــن تلــك اللغــات إلى نحائزهم وســلائقهم التــي طُبعوا عليهــا فصــاروا بذلك أفصح العــرب».[139] إن العنــصر الدينــي كان بــارزًا في مــا قاله ابن فــارس، فقريش قــد اختارها الله مــن بــين كلّ العرب! ومــع ذلك فقــد أضافت قريــش إلى لغتها أفصــح الألفاظ مــن اللهجات الأخــرى وحوَّلــت لغتَها إلى لغــة كاملة.

وقــد جاء ابــن جني، وليــد عهد ابن فــارس، بفكــرة فصاحة قريش أيضــا: «حدّثنــا أبو بكر محمــد بــن الحســن أبي العبــاس أحمد بن يحيــى ثعلب قــال – ارتفعت قريــش في الفصاحة عــن عنعنة تميم وكشكشــة ربيعة وكسكســة هــوازن وتضجّع قيــس وعجرفيّة ضبّــة وتلتلة بهــراء».[140] وقــد نقــل ابــن جني في هــذه الفقــرة عن ثعلــب (تــوفي ســنة 904)، وهذه هي الصيغــة التقليديّــة للتعبير عــن «فصاحة» لغــة قبيلة قريش.

وممــا يثــير الاهتمام في بحثنــا لأفــكار الفارابي، أن أقــوالا نُســبت للفارابي أصبحــت مرجعا لترســيخ نظريّــة تفــوّق لغــة قريــش! وقد حــدث هــذا مــع أن الفارابــي نفســه كان مرجعا لدحــض هــذه النظريّة أيضــا. وقــد أورد الراجحي في كتابــه **اللهجات العربيّــة في القراءات القرآنيّــة** مــا قالــه الفارابــي بــين مراجعــه للتأكيــد على «فصاحــة لغــة» قريش، ولكــنّ ما أورده ليــس اقتباســا مــن مؤلَّف أصــلي للفارابــي، وإنّما هو نقل عــن الفارابي، مــن مؤلَّفات

139. ابن فارس، 1997، ص 23.

140. ابن جني، د. ت.، ج 2، ص 11.

جـلال الديـن عبـد الرحمن بـن أبي بكـر السـيوطي، وليد القـرن الخامس عشر (توفي سـنة 911هـ/ 1505م):

«قـال أبـو نـصر الفارابـي في أوَّل كتابـه المسمّى بالألفاظ والحـروف – كانـت قريش أجود العـرب انتقـادا للأفصح مـن الألفاظ وأسـهلها على اللّسـان عند النطق وأحسـنها مسـموعا وإبانـة عمَّـا في النفـس. والذين عنهـم نُقلَت اللّغـة العربيّة وبهـم اقتدي وعنهم أُخذ اللّسـان العربـيّ مـن بـين قبائـل العرب هـم قيـس وتميم وأسـد، فإنَّ هـؤلاء هـم الذين عنهـم أكثر مـا أُخـذ ومعظمـه وعليهم اتُّـكِل في الغريب وفي الإعـراب والتصريف، ثمّ هذيـل وبعض كنانة وبعـض الطائيـين ولـم يؤخذ عـن غيرهم من سـائر قبائلهـم، وبالجملـة فإنّه لـم يؤخذ عن حـضريّ قـطّ ولا عن سـكّان الـبراري ممـن كان يسـكن أطراف بلادهـم التي تجاور سـائر الأمـم الذيـن حولهـم، فإنَّه لـم يؤخذ لا مـن لَخْم ولا مـن جذام فإنّهـم كانـوا مجاورين لأهل مـصر والقِبـط، ولا مـن قضاعـة ولا من غسّـان ولا مـن إيـاد فإنّهـم كانـوا مجاورين لأهل الشـأم، وأكثرهم نصـارى يقـرؤون في صلاتهم بغير العربيّـة، ولا من تغلـب ولا النمر فإنّهم كانـوا بالجزيـرة مجاوريـن لليونان، ولا مـن بكر لأنّهم كانـوا مجاورين للنّبـط والفرس، ولا مـن عبـد القيـس لأنّهم كانـوا سـكّان البحرين مخالطـين للهند والفـرس، ولا مـن أزد عُمان لمخالطتهـم للهنـد والفـرس، ولا من أهل اليمـن لمخالطتهم للهند والحبشـة ولولادة الحبشـة فيهـم، ولا مـن بنـي حنيفـة وسـكّان اليمامـة ولا من ثقيـف! وسـكّان الطائـف لمخالطتهم تُـجّار الأمـم المقيمـين عندهـم، ولا من حـاضرة الحجـاز لأنَّ الذين نقلـوا الُّلغـة صادفوهم حـينَ ابتـدأوا ينقلـون لغة العـرب، قد خالطـوا غيرهم مـن الأمم وفسـدت ألسـنتهم. وكانت صنائـع هـؤلاء التـي بهـا يعيشـون الرعايـة والصيـد واللّصوصيّـة وكانـوا أقواهم نفوسـا وأقسـاهم قلوبـا وأشـدّهم توحّشـا وأمنعهم جانبـا وأشـدّهم حميّـة وأحبّهـم لأنْ يغلبوا ولا يُغلبـوا وأعسرهـم انقيـادا للملوك وأجفاهـم أخلاقا وأقلّهـم احتمالا للضيـم والذلّة».[141]

ظلـت هـذه الفكـرة، عن تفـوّق لغة قريـش، تتكـرّر في مؤلفات علمـاء عرب ومسـلمين حتى فـترات متأخرة، فقـد جاء ابن خلدون، وليد القرن الـرابع عشر، في **المقدمـة** بوصف تقليدي عـن مكانـة لغة قريـش المركزيّـة وتفوّقها على لغات سـائر القبائـل الأخرى، ويسـتعمل ابن خلـدون نفـس التعليـل الـذي نسـب إلى الفارابـي، وهو أنّـه لا يُعتمد عـلى لغة أهـل المدن أو أطـراف البـلاد جـرّاء الصلـة الوطيـدة مـع الأجانب، أصحـاب اللغـات الأخرى. وقـد جاءت أقـوال ابـن خلـدون في فصـل «اللغـة كملكـة مكتسـبة»: «ولهـذا كانـت لغة قريـش أفصح

141. السيوطي، 1940، ص 19–20؛ السيوطي، 1954، ج 1، ص 211–212.

اللغـات العربيّـة وأصرحهـا لبعدهـم عـن العجم مـن جميـع جهاتهم ثـم مَـن اكتنفهم من ثقيـف وهذيـل وخزاعـة وبنـي كنانـة وغطفان وبني أسـد وبنـي تميم وأمـا مَن بعُـد عنهم مـن ربيعـة ولخم وجـذام وغسـان وإيـاد وقضاعـة وعـرب اليمـن المجاورين لأمـم الفرس والـروم والحبشـة فلـم تكـن لغتهـم تامّة الملكـة لمخاطبـة الأعاجم، وعـلى نسـبة بعدهم من قريـش كان الاحتجـاج بلغاتهـم من الصحة والفسـاد عند أهـل الصناعـة العربية».[142]

يثـير مـا ذكره السـيوطي (نقـلا عـن الفارابي)، وابـن خلدون، مشـكلتين أساسـيّتين، الأولى هـي التناقض بـين النظريّـة الذاهبة إلى فسـاد اللغـة والخلل الذي يمسّـها نتيجـة الاحتكاك المكثّـف بالأجانـب، وبـين محاولـة وصـف لغـة قريـش كأفصـح اللغـات، عـلى الرغـم من الاتصـالات الكثـيرة بين أهـل مكة، من قبيلـة قريش، مـع الناطقـين بلغات أخـرى. والثانية هـي أنّ الفارابـي في مؤلفاتـه –عـلى عكـس الاقتباسـات مـن كتبـه– لـم يذكـر تفـوّق لغة قريش ولـم يُـشر إليها!

في كتـاب الفارابـي، **كتـاب الملّـة ونصـوص أخـرى**، وفي الفصل الـذي تكلّم فيه عـن النبي محمـد، نقـل الفارابـي مـن أقـوال النبـي: «أنـا أفصح العـرب بيد أنـي من قريش ونشـأت في بنـي سـعد بـن بكـر فأنَّـى يأتينـي اللحـن».[143] وقـد ولد النبـي محمـد، حسـب التقليد التاريخـي، في قبيلـة قريـش. وبعد وفاة والديه سـلّمه جـدّه إلى مرضعة من قبيلة بني سـعد بـن بكـر هـوازن، اسـمها حليمة، ومكـث هناك خمس سـنين.

بعكـس مـا جـاء بـه السـيوطي، لـم يحـاول الفارابـي في هـذا الاقتباس إبـراز لغـة قريش بذاتها.

وفي **كتـاب الحروف** نفسـه، الـذي ادّعى السـيوطي النقل عنه، ليسـت هناك أيّة إشـارة لمكانة قبيلـة قريـش المتفوّقة في مجـال اللغة، وعليـه أرى أن أقوال السـيوطي ليسـت إلّا دمجا بين ما قالـه الفارابـي وبـين التقليـد الذي عرفه السـيوطي عـن «فصاحة قريـش»، والـذي تغلغل إلى النصـوص العربيّـة، عـلى ما يظهـر، وينـصّ الفارابي أنّ الانشـغال في جمـع اللغة مـن الرواة شـاع بين أهـل الكوفة والبـصرة في العراق، من سـنة 90 إلى سـنة 200 لهجـرة النبي.

أصـل اللغـة «الفصحـى» بين الناطقـين بالعربيّـة: من هـم الـرواة الذين اسـتمدّ منهم أهـل الكوفة والبـصرة المدوّنـة اللغوية؟

142. ابن خلدون، 1858، ص 555.
143. الفارابي، 1968ب، ص 109.

لقد جاء وصف الفارابي لعمليّة استمداد الكنز اللغوي في **كتاب الحروف**: «فتعلّموا لغتهم والفصيح منها، من سكان البراري منهم، دون أهل الحضر، ثم من سكان البراري من كان في أوسع بلادهم ومن أشدّهم توحّشا وجفاء وأبعدهم إذعانا وانقيادا، وهم قيس وتميم وأسد وطيّ ثم هذيل، فإنَّ هؤلاء هم معظم من نُقِل عنه لسان العرب. والباقون فلم يُؤخذ عنهم شيء، لأنّهم كانوا من أطراف بلادهم مخالطين لغيرهم من الأمم مطبوعين على سرعة انقياد ألسنتهم لألفاظ سائر الأمم المطيفة بهم من الحبشة والهند والفرس والسريانيين وأهل الشأم وأهل مصر».[144] من الملاحظ أنّ الفارابي لم يذكر في وصفه هذا لغة قريش ألبتّة! أضف إلى هذا أنّ هذه الفقرة لدى الفارابي أصبحت مرجعا للذين رفضوا فكرة «التفوّق اللغوي» لقبيلة النبي، قبيلة قريش.

هل يمكن حقّا القول إنّ لغة معيّنة كانت «أصحّ» أو «أفصح» من لغات عربيّة أخرى؟ لقد رفض الراجحي هذه الفكرة، وقال إنّ لهجة ما قد تكون صعبة أو معقّدة، أكثر أو أقلّ، لا «أفصح» أو «أصح».

لقد ذُكرت قبائل متعدّدة في شبه الجزيرة العربيّة بصفتها «أفصح العرب»! وعلى سبيل المثال، نصّ أبو عمرو بن العلاء، وليد القرن الثامن ميلادي، أنّ ذوي اللغة الأكثر صحّة هم عليا هوازن وسفلى تميم. أما عثمان بن عفان، الخليفة الثالث، فقد أشار قبل ذلك إلى أهل هذيل وثقيف، لا إلى قريش، في المرجع المفصّل لتحضير النسخ القرآنيّة الموثوق بها. لقد أكّد حاييم رابين، وقبله بلاشر، في «المقدمة للقرآن» أن أهل هذيل وثقيف اشتهروا في البداية، بفضل الاستعمال الأدبي والتعبير الصحيح، ثمّ عَزَوْا هذه السمعة لصحّة لغتهم. فقد نقل بلاشير عن المقدسيّ (توفي سنة 988) قوله إنّ لغة هذيل هي اللغة الأصحّ بين كافة القبائل العربيّة، ثم لغة نجد ولغة سائر الحجاز، ما عدا الأحقاف لوحشيّة لغتهم!

على كلّ حال، كانت لغة قريش الأقلّ ملاءمة للحفاظ على فصاحة اللغة، على ضوء الاحتكاك الدائم بين تجار مكة والأجانب، الناطقين بلغات أخرى. أما القبائل التي كانت عربيتهم الأفصح، فقد عاشت في المناطق النائية من شبه الجزيرة العربيّة، وكانت لها اتصالات محدودة بالناطقين باللغات الأخرى، ولذلك لم يذكر الفارابي أهل قريش وأهل الحجاز عامة بين القبائل التي استمدّ أهل اللغة منها المعلومات اللغويّة. ويشير

144. الفارابي، 1970، ص 147.

السـيوطي إلى أنّ سـكان المـدن، بمـا فيهـا مكة، في منطقـة الحجاز، قـد امتزجـوا بالأجانب، قبل عهـد علمـاء اللغة.

حسـب أقـوال الفارابـي في **كتـاب الحـروف**، ومـا نقـل عنـه السـيوطي، فقـد اسـتُمدّت المعلومـات اللغويّـة مـن القبائـل: قيـس، وتميـم، وأسـد. وقـد ذكـر لوتـر كوبـف (Luter Kopf) أن مسـقط رأس هـذه القبائـل كان في مركز شـبه الجزيـرة العربيّة ولكـن أجزاء من هـذه القبائـل كانـت في بدايـة الإسـلام، في جنـوب العـراق، بالقـرب مـن مركزَي علـم اللغة الرئيسـيين: الكوفـة والبـصرة. ليس لدينـا أدلّة عـلى أنّ علماء اللغـة جمعوا المدوّنـة اللغويّة مـن الـرواة في مسـاكنهم القديمـة، في مركز شـبه الجزيـرة العربيّـة، ولذلك يظهـر أنّهم قد تعلّمـوا لسـانهم في مسـاكنهم الجديدة.

خـلال بحـث القيمـة اللغويّـة للهجـات المختلفة، ظهـرت مسـألة مكانـة قبيلة ثقيـف. لقد عـدّ ابـن خلـدون ثقيـف بـين الـرواة الصالحـين للغـة. ومن جهـة أخـرى، نقل السـيوطي عـن الفارابـي قوله إنّ شـيئا لـم يُؤْخذ مـن لغة ثقيـف لصِلاتهم مـع التجار الغربـاء. ولكن الأدلّـة عـلى «فصاحـة» ثقيـف كثـيرة، فقـد ذُكـر أن ثقيف، رغـم كـون أبنائها من سـكان الطائـف، اشـتهروا بفصاحتهـم، ولكـن هـذا يُطبّـق عـلى مقدرتهم الأدبيّـة فقط، وقـد نُقل عـن الخليفـة عثمـان أنّه وجد أحسـن سـبيل للنصّ الكامـل بأن يُمـلي ابن قبيلـة هذيل على ابـن ثقيـف. مـن هنـا يتّضح لنـا أن لغة هذيـل كانـت نموذجا للاسـتخدام الأدبـي والتعبير الصحيـح، أمـا ثقيف فقد اشـتهروا بكتابتهـم الجيّدة فقـط. ويضيف رابين أن هـذه المقدرة في الكتابـة بولِـغ فيهـا أكثـر ممـا يجـب، لتلائـم فكـرة تصحيـح القرآن مـن قبـل الحجاج بـن يوسـف. ويـدلّ على هـذا التقليد الشـائع عـن مكانة اللهجـة الثقفيّـة ما نسـب للخليفة الثانـي، عمـر بن الخطـاب، أن قريشـا وثقيفـا كانتا عـلى نفس المكانـة اللغويـة! ويبدو لي، مـن المراجـع المختلفـة، أنّ فكرة «فصاحـة قريش» تغلغلـت إلى كتب النحويـين نتيجة التأثير الدينـي العظيـم، الـذي فاق التقليـد اللغـويّ. وقد وجدنـا أنّ **كتـاب الحـروف** للفارابي لم يشـمل هـذه الفكـرة، ولكن السـيوطي هو الـذي ضمّهـا بعد قـرون إلى تفكـير الفارابي.

وقـد دخـل في حيّـز التفكير بلغـة عربيّـة معيّنـة وكأنّها هـي «أفصـح اللهجـات»، التحدث عـن اللغـة العربيّـة كلّهـا كلغة الجنّـة، وقد نُسـبت هـذه الفكـرة للفارابي أيضـا. نقل فون جرينبـاوم (Von Grunebaum)، مـا نسـبه السـيوطي للفارابـي قائلا: «وقـال الفارابي في **ديـوان الأدب** – هـذا اللسـان كلام أهـل الجنّـة وهو المنـزَّه من بين الألسـنة مـن كلّ نقيصة

والـمُعلَّى من كلّ خسيسة والمهذَّب مِمّا يُستهجن أو يُستشنع».[145] لسوء الحظ فقد أخطأ فون جرينباوم، لأنّ الفارابي المقصود هنا، هو ليس أبا نصر الفارابي الفيلسوف المعروف، فالفارابي المذكور هنا ألّف **ديوان الأدب** وتوفي في سنة 961 (إحدى عشرة سنة بعد وفاة أبي نصر الفارابي).

ترتيب المفردات الأفصح في العربيّة: إلى جانب المداولات عن أفصح اللغات، نصّ الفارابي أيضا، معبّرا عن موقفه من الترتيب الصحيح للمفردات في الجملة في العربيّة، بالمقارنة مع ألسنة أخرى. عالج الفارابي الكلِم الوجوديّة (وُجد، كان) ومكانها الملائم في ترتيب المفردات في الجملة: «أمّا في سائر الألسنة سوى العربيّ فإنّ الكلمة الوجوديّة تصير ثالثة في اللفظ وثالثة في الرتبة، وذلك أن الموضوع هو الذي يُقدَّم في القول ثم يُرْدَف بالاسم المحمول ثم يُنطق بالوجوديّة بعد الاسم. مثل ما لو قيل في العربيّة - «الإنسان عادلا يوجد» أو «الإنسان عادلا موجود» وهو جائز في العربيّة، أن يُؤتى به ثالثا في الترتيب أيضا ولكن ليس هو الأفصح فيها، فالأفصح في العربيّة أن يكون متوسِّطا بين المحمول وبين الموضوع في الرتبة، كقولنا - «الإنسان يوجد أو موجود عادلا» أو أن تُجْعل أوّلا في الرتبة فتقول «يوجد الإنسان عادلا».[146] وما يبرز في هذه الفقرة، بالإضافة إلى التسمية المستعارة من مجال المنطق، هو عدم وجود فارق، على حدّ قول الفارابي، في مكان الفعل الوجودي (الرابط) في الجملة -قبل المبتدأ أو بعده- من حيث مدى فصاحة المبنى اللغوي.

تصوُّر اللغة الفصحى (الأكثر صحّة) في كلّ مجتمع: إلى جانب الانشغال الخاص باللغة العربيّة واللهجات الأكثر فصاحة فيها، أدلى الفارابي بوجهة نظر شاملة حول طريقة وضع لسان معياريّ، لا يُمال عنه، ووجهة نظره في المعايير لإيجاد الرواة الملائمين لكلّ لغة في كلّ مجتمع إنسانيّ.

يقول الفارابي في **كتاب الحروف:**

«فينشأ مَن نشأ فيهم على اعتيادهم النطق بحروفهم وألفاظهم الكائنة عنها، وأقاويلهم المؤلَّفة عن ألفاظهم من حيث لا يتعدّون اعتيادهم ومن غير أن يُنطَق عن شيء إلاّ ممّا

145. السيوطي، 1954، ج 1، ص 342.
146. الفارابي، 1971، ص 64-65.

تعـوّدوا اسـتعمالها. ويمكّـن ذلـك اعتيادهـم لها في أنفسـهم وعلى ألسـنتهم حتّـى لا يعرفوا غيرهـا، حتّـى تحفَّـوا ألسـنتهم عـن كلّ لفـظ سـواها، وعـن كلّ تشـكيل لتلك الألفـاظ غير التشـكيل الـذي تمكّـن فيهـم، وعـن كلّ ترتيـب للأقاويـل سـوى مـا اعتـادوه. وهـذه التي تمكّنـت على ألسـنتهم وفي أنفسـهم بالعـادة على مـا أخذوه ممّن سـلف منهـم، وأولئك أيضا عـن مَـن سـلف، وأولئك أيضا عـن مَن وضعهـا لهـم أوّلا. بإكمال التـي وضعها لهـم أولئك. فهـذا هـو الفصيح والصـواب مـن ألفاظهم، وتلـك الألفاظ هـي لغة تلـك الأمّة، ومـا خالف ذلـك فهـو الأعجم والخطـأ من ألفاظهـم».[147]

الـرواة الأحسـن لكل لسـان: بعد أقـوال الفارابي عـن «اللغـة الصحيحة» لفئـة اجتماعيّة معيّنـة، أخـذ يرسـم الخطـوط المميّـزة لهويّـة الـرواة. فعليهـم في رأيـه أن يكونـوا أناسـا يتقنـون لسـانهم خلال فـترة طويلـة، إلى أن تكون لهـم صناعة مـن دخول مفـردات غريبة إلى لسـانهم، حيـث إنّ مـن يأخـذوا مفـردات أو ألفاظا تابعة لأمـم أخرى بسـهولة، فقد تقع لهـم تشويشـات لغويّـة، فيفقـدون مصداقيتهم على ما هو المألوف في لسـانهم، خشـية كون هـذا المألـوف عبـارة غريبـة ليسـت من لغـة أُمتهم هـم. زد عـلى ذلك، أنّـه قد تقـع تغيرات وتشويشـات في لغـة مَـن كان في صلـة مـع أبنـاء أمـم أخـرى، فـلا يُعتمـد عليـه ولا على ما يُـرْوى عنـه، حتـى لو لم تكـن له معرفـة بصيـغ لغويّـة تختلف عمّـا في لغتـه الأصليّة.

نتيجـة لهـذه المعايـير التي ذكرهـا الفارابي بالنسـبة إلى الرواة، نـصّ على أن سـكان البادية هـم الـرواة الأكثر مصداقيّـة: «ولما كان سـكان البرّيّة في بيوت الشـعر أو الصـوف أو الخيام والأحسـية مـن كلّ أمّـة أجفـى وأبعد مـن أن يتركوا ما قـد تمكن بالعـادة فيهـم وأحرى أن يحصّنـوا نفوسـهم عـن تخيّـل حـروف سـائر الأمـم وألفاظهـم وألسـنتهم عن النطـق بها وأحـرى أن لا يخالطهـم غيرهم مـن الأمم للتوحّـش والجفاء الـذي فيهم. وكان سـكان المدن والقـرى وبيـوت المـدر منهـم أطبـع وكانت نفوسـهم أشـدّ انقيـادا لتفهّم مـا لم يتعـوّدوه ولتصـوّره وتخيّلـه وألسـنتهم للنطـق بما لم يتعـودوه».[148] فلذلـك، «كان الأفضـل أن تُؤخذ لغـات الأمّـة عن سـكان البراري منهـم، متى كانـت الأمم فيهم هاتـان الطائفتـان»،[149] يعني أهـل البادية وسـكان المـدن والقرى.

هنـاك مسـتويات متنوّعة للمصداقيّة بين سـكّان الباديـة: «ويُتحرّى منهم مَن كان في أوسـط

147. الفارابي، 1970، ص 141-142.

148. ن. م.، ص 146.

149. ن. م.

بلادهـم، فـإن مـن كان في الأطـراف منهم أحـرى أن يخالطـوا مجاوريهم من الأمـم فتختلط لغاتهـم بلغـات أولئك... فتكـون ألفاظهم عسـيرة قبيحة وتوجـد فيها لُكْنـة وعُجمة مأخوذة مـن لغـات أولئـك. فإذا كثر سـماع هؤلاء ممـن جاورهم مـن هذه الأمـم للخطأ وتعـوّدوا أن يَفْهمـوه عـلى أنّـه من الصـواب لم يُؤمن تغـيُّر عادتهـم. فلذلك ليـس ينبغـي أن تُؤخذ عنهم **اللغة**».[150]

أمـا إذا كانـت جماعـة بشريّـة لا تسـكن في المناطـق الصحراويّـة، عـلى الإطـلاق، وكلها من سـكان المـدن «أُخِذت من أوسـطهم مسـكنا».[151]

تسميات نحويّة وفلسفيّة في مؤلفات الفارابي

تحديد أجزاء الكلام عند الفارابي:

تحديـد الاسـم: «وقوله [يعني أرسـطو] في تحديد الاسـم – هو لفظـة دالّة بتواطـؤ، مجرّدة من الزمـان وليس واحد مـن أجزائها دالّا عـلى انفراده».[152]

الاسـم بالتصريـف: حسـب تحديد أرسـطو كما جاء بـه الفارابـي: «فأما الاسـم إذا نُصب أو خُفـض أو غُـيّر تغيـيرا آخـر مما أشـبه ذلك فليس يكون اسـما لكـن تصريفا مـن تصاريف الاسم».[153]

يميّـز الفارابـي بـين الاسـم البسـيط والاسـم المركَّب، ويـرى أنّ مَن يضع الاسـم البسـيط لا ينـوي معنـى كلّ جزء منـه على حـدة، ولـو كان مركَّبا من عنصريـن (مقطعين). أما الاسـم المركّـب فيحتـوي عـلى معنى منفصـل لكل عنـصر (مقطع) مـن عناصره.

يميّـز الفارابـي بـين اسـم جوهـر واسـم عَـرَض. إن التسـمية متعـدّدة. أسـماء جوهـر= محسوسـات؛ أسـماء عَـرَض= معقـولات.

اسم العين: تسمية الفارابي له: لقب (ألقاب) عين، مثل: زيد، عمرو.

150. ن. م.
151. ن. م.
152. الفارابي، 1971، ص29.
153. ن. م.، ص32.

اســم الجنــس أو النــوع: مثــل: رجــل، فــرس، حيــوان، بيــاض، ســواد. ويســميه الفارابي: جنــس ونــوع الشيء.

اسم معرّف – اسم محصَّل. اسم نكرة – اسم غير محصّل.

اســم مشــتقّ: صيغة ثنائيّة مشــتقّة من اســم منفرد، بواســطة إضافــة ياء النســبة وقلبه إلى نعــت: طبّ-طبّي.

تحديــد الفعــل: «وأمّــا الكلمــة فهــي مــا تــدلّ مــع مــا تــدلّ عليه عــلى زمــان وليــس واحد مــن أجزائــه يــدلّ على انفــراده وهــو أبــدا دليل مــا يقال عــلى غــيره».[154] ويــشرح الفارابي أقــوال أرســطو بأنّ الفعــل على حدّ ذاتــه لا يمكنــه أن يكون الفاعــل بل الخبر فقــط. ويفهم الفارابــي مــا قاله أرســطو بــأن الفعل يعــبّر دائما عــن الصلة بين المبتــدأ والخبر، إمّا بشــكل تصريحــي واضــح، بِكــون الفعــل رابطــا، مثــل: «الإنســان يوجد صــادق»، أو عندمــا يكون الفعــل هو الفعــل حقّــا، مثل: «زيــد يذهــب (ذاهب)».

أفعــال الوجــود الرابطة: يســمّيها الفارابــي الكلم الوجوديّــة، مثل: كان، يكــون، وُجِد، يوجد وموجــود: «فــإن الكلــم الوجوديّــة تــدلّ عــلى الزمــان وتدلّ عــلى التركيــب أي الربــاط «هو» وتــدل أيضــا على موضــوع غير مصرَّح بــه».[155]

تحديــد الحــرف: ومــن الألفــاظ الدالّــة الألفــاظ التــي يســمّيها النحويــون الحــروف التــي وُضعــت دالّــة على معــانٍ».[156] وكما ذكرنا، قسّــم الفارابــي الحروف إلى خمس فئــات، بتأثير النحويــين اليونانيّــين. وبــين الفئات – أســماء الإشــارة التــي يســمّيها الفارابــي: الواصلات.

وقــد اســتعمل الفارابــي تســمية إضافيّة للحــروف، لأنّــه فهم المصطلــح «حــروف المعاني» وكأنّــه مصطلــح نحــوي، فقد اســتعمل التســميتين: «ربــاط – رباطــات» و«أداة – أدوات».

وجدنــا في مؤلفــات الفارابي ثــلاث منظومات للتســميات في مجــال أجزاء الكلام: اســم وفعل وحــرف، أو: اســم، كلمــة، أداة، أو اســم، كلمة، رابــط (أو رباط) من علــم المنطق.

154. ن. م.، ص33.
155. الفارابي، 1970، ص 111، 113؛ الفارابي، 1971، ص17، 45.
156. الفارابي، 1968أ، ص 42.

تسميات صوتيّة وصرفيّة:

صيغة لغويّة: سُمّيت لدى الفارابي: شيء-أشياء.

تحديد الحرف: «والحرف – صوت له فصل ما يحدث فيه بقَرْع شيء من أجزاء الفم من لهاة أو شيء من أجزاء الحلق أو من أجزاء الشَّفتين بعضها بعضا وفصولها التي يتميّز بها بعضها عن بعض إنّما تختلف باختلاف أجزاء الفم القارعة أو المقروعة».[157] ويسمّي الفارابي الحرف بالاسم المألوف لدى النحويين – حرف معجم.

حروف الربط: حروف الربط تسمّى في مؤلفات الفارابي حروف العطف وحروف النَّسْق والروابط، بتأثير اليونانيّة، كما يقول الفارابي نفسه! للتمثيل بهذه الحروف يشير الفارابي إلى: وَ، فَ، ثمّ.

كلمة ذات معنى: تسمّى عند الفارابي: لفظة (لفظ) دالّة.

حروف الجذر: تسمّى لديه الحروف الراتبة.

«أل» التعريف: تُسمّى، كالمألوف لدى النحويين: ألف ولام التعريف.

الضمائر (المنفصلة والمتّصلة): لاحظنا لدى سيبويه تمييزا بين الضمائر المنفصلة – اسم مُضْمر وبين أسماء الإشارة (وليست النعوت) – اسم مُبْهَم. أصبحت هاتان الفئتان مع الضمائر المتّصلة لدى الفارابي فئةً واحدة – الخوالف كنوع من أنواع الحروف.

حرف الاستفهام: يسمّى حرف طلب أو حرف طِلبة.

حرف النفي (لا، ليس): يسمّى في المؤلفات الفلسفيّة حرف السَّلْب.

حروف الشرط: تسمّى لدى الفارابي شريطة – شرائط.

حروف الجرّ: تسمّى لدى الفارابي حروف النسبة، مع التأكيد بأن هذه التسمية هي من صنع أهل المنطق، والأمثلة التي جاء بها: مِن، عَن، على، في.

حروف الانفصال: مثل: أو، أم، إمَّا. وليس لهذه التسمية أيّ تعبير في مؤلفات النحويين العرب.

157. الفارابي، 1971، ص29.

حروف النداء: فهي تسمّى التصويت أو حروف التصويت.

النداء: يقول الفارابي إن النداء هو أوّل الألفاظ في الوجود.

الحركات الطويلة والقصيرة: يسمّي الفارابي الحركة الطويلة – ممدودة والحركة القصيرة – مقصورة: «وموضع إنّ وأَنّ في جميع الألسنة بَيِّن... وأظهرُ من ذلك في اليونانيّة «أُن وأُون» وكلاهما تأكيد، إلّا أنَّ «أُون» الثانية أشدّ تأكيدا، فإنّه دليل على الأكمل والأثبت والأدوم، فلذلك يسمّون اللهَ بـ«أُون» ممدود الواو، وهم يخصّون به الله، فإذا جعلوه لغير الله قالوها بـ«أُن» مقصورة».[158]

الخطّ: سمّاه الفارابي أيضا: الخطّ – الخطوط.

التسميات النحويّة:

المبتدأ والخبر: يستعمل الفارابي عدّة منظومات من التسميات بالنسبة إلى المبتدأ والخبر: إن المبتدأ والخبر في الجملة الفعليّة يُسميان – اسم وكلمة وهذه التسمية مأخوذة من مجال التحديدات المنطقيّة الفلسفيّة.

يُسمّى المبتدأ – موصوف الخبر، والخبر – صفة. مثل «الشمس طالعة»، «الإنسان هو حيوان». الشمس والإنسان يُسمّيان موصوف، ولكن الفارابي يسمي الموصوف أيضا – المسند إليه والمُخبر عنه والموضوع. أما الصفة فتُسمى أيضا الخبر، والمُسند والمحمول. نذكر أن مصطلحات مثل الموضوع للمبتدأ، والمحمول للخبر، كانت شائعة أيضا في أقوال مؤلفين آخرين في علم المنطق، من عهد ابن المقفع (توفي – سنة 757).

الجملة: سمّى الفارابي الجملة بمصطلحين: «قضيّة - قضايا» و«قول – أقاويل».

الجملة البسيطة: في التحديد الفلسفيّ – الأرسطوطاليّ: «القول الجازم الحَمليّ البسيط».[159]

الجملة الإخباريّة: ويسميها الفارابي إخبار: «إلّا أنّ حرف «إنّ وأنّ» لا يُستعمل إلّا في الإخبار فقط دون السؤال».[160]

158. الفارابي، 1970، ص 61؛ الخوارزمي، 1895، ص 46.
159. الفارابي، 1971، ص 17.
160. الفارابي، 1970، ص 61.

الإعراب: يستعمل الفارابي التسميات المألوفة بين النحويين – الرفع، النصب والإعراب.

الاسم المبني: يسمّيه الفارابي: «لفظة تُركّب مبنيّة على طرف واحد آخر».[161]

الاسم الكامل: اسم يصرف في كلّ الحالات: «ويُستعمل فيه الطرف الأول والأطراف الأخيرة كلُّها».[162]

الرابط: سمّى الفارابي «الرابط – الروابط» بنفس الاسم، ومثله بواسطة «كان، يكون، سيكون».

ولقد استعمل الفارابي، خلال البحث الفلسفي في مسألة الرابط – الموجود، التسمية النحويّة العربيّة التقليديّة، بما فيها استعمال مصطلحي «تعدَّى إلى» و«فعل».

التسميات المقارنة: أرسطو – الترجمات العربيّة – ابن المقفع – الكندي والفارابي:
لقد قام تسيمرمان (Zimmermann) بالمقارنة المفصّلة بين تسميات أرسطو، وترجمات أرسطو للعربيّة، وابن المقفع (أواسط القرن الثامن)، والكندي (أواسط القرن التاسع)، والفارابي (أواسط القرن العاشر) وإخوان الصفا (أواخر القرن العاشر):

اسم مستقيم واسم مائل: انفرد الفارابي باستعمال هذين المصطلحين. أمّا الترجمات العربيّة لأرسطو، فسمّت الاسم المائل بالاسم فحسب. وقد استعمل الكندي التصريف والترجمات العربيّة استعملت التصاريف.

المبتدأ: لقد وجدنا المصطلح «موضوع» لدى الفارابي ولدى كلّ المؤلفين الآخرين. وقد عثرت على «اسم» لدى ابن المقفع، وعلى «حامِل» لدى الكندي وعلى «موصوف» لدى إخوان الصفا.

الخبر: لقد وجدتُ تسمية مَحْمول في الاستعمال لدى كلّ من فحصت مؤلفاته. وفي ترجمات أرسطو للعربيّة وجدت أيضا «مقول، نعت وصفة». ووجدت لدى ابن المقفع التسمية «حرف» أيضا، وعند الكندي «مقول» وفي كتابات إخوان الصفا وجدتُ «صفة» أيضا.

الفعل: يُسمّى لدى الفارابي – كلمة، وكذلك أيضا في الترجمات العربيّة ولدى إخوان

161. الفارابي، 1971، ص 115.
162. ن. م.

الصفــا، الذين اســتعملوا كلمة فعل أيضا. وقد اســتعمل ابــن المقفع والكنــدي كلمة «حرف».

الاســم غير المعــرَّف (النكرة): اســتعمل الفارابي المصطلحــين «غير محصَّــل» و«مهمل»، وقد وجدناهمــا أيضا لــدى إخوان الصفــا وابن المقفــع والترجمــات العربيّة التي اســتعملت «غير محــدود» أيضا.

خلاصة القول

وجدنــا خلال بحثنا الشــامل في تفكــير الفارابي في المســائل اللغويّة، أنّه كان فيلســوفا وعالم منطــق، ولــم يكن عالــم لغة. وقــد كان له إلمــام معــيّن في مؤلفات العــرب اللغويّــة في عهده، ومــن الممكــن أنّــه تعــرّف عــلى **كتــاب** ســيبويه ولعلّــه ألــمّ بمــوادّ أخــرى، عن طريــق ابن السراج.

أعتقــد أنّ الفارابــي لــم يبذل قصارى جهــده في وضع طريقــة جديدة في النحــو العربي، ولم ينــو تأليــف نحــو عربــيّ. كما أنّه لــم يؤثّر عــلى اللغويــين العرب في القــرون اللاحقــة بعده. وقــد دلــت المقارنة بــين الفارابــي ووليد عــصره الزجاجي وأســتاذه ابن السراج، عــلى انعدام التأثــيرات المتبادلــة بينهــم، فالفارابــي قــد اســتعمل تحديــدات من علــم المنطــق لا من علم النحــو، أمّــا التأثــير اليونانيّ والأرســطوطاليّ عليه فقــد كان كبيرا.

في بعــض الحــالات، بالــغ الفارابــي في تعميماته في المســائل اللغويّــة، مثل: «جميع الألســنة»، ممــا دعانــي إلى التشــكيك في مــدى معرفــة الفارابي باللغــات التي يقــارن بينهــا. ومع ذلك، عــليّ التأكيــد أنّ كلّ ما درســته عن مفاهيــم الفارابي اللغويّــة، مقصور على المــادّة الموجودة في كتاباتــه الباقيــة لا غير.

بــين مؤلفــات الفارابــي، وجــدت فصولا عــن مبــدأ اللســان، وعــن دور اللســان في المجتمع، وهــي ذات أهميّــة خاصّــة. وقــد جــاء بهــذه الفصــول في **كتــاب الحــروف**، وفي أوّل فصول كتابــه **إحصــاء العلــوم**، الذي يحتــوي على تفصيل قيّــم لمركّبات علم اللســان، مــع أنّه ليس أصليّــا. إنّ كتابــه **الألفــاظ المســتعملة في المنطق** هــو همزة الوصــل بين اللســان والمنطق. أمّــا كتابــه **شرح كتاب العبــارة**، فهو الحلقــة المركزيّة في التأثــير اليونانيّ – الأرســطوطاليّ على مــا ألّفــه الفارابي.

جــلّ تجديــدات الفارابــي كان في فكــرة مبدأ اللســان ووصــف التطــوّر التاريخي-التعاقبي، وكان الفارابــي الرائــد في معالجــة هــذا الموضــوع في صفــوف العالــم الإســلامي، وقــد شــقّ الطريــق لمــن تــلاه، وبينهم ابــن جني.

يمكننــا القــول إنّ أفــكار الفارابــي في مجــال اللســانيات الاجتماعيّــة قــد مهّــدت الطريــق لنظريــات ابــن خلــدون، بعــد أكثــر مــن أربعة قــرون.

قائمة المصادر والمراجع

أ) مصادر ومراجع باللغة العربيّة:

ابن أبي أصيبعة 1882–1884	ابن أبي أصيبعة (1882–1884)، **عيون الأنباء في طبقات الأطبّاء**، القاهرة وكنيجسبورج: أ. ميلر.
ابن الأنباري 1963	ابن الأنباري، أبو البركات (1963)، **نزهة الألبّاء في طبقات الأدباء**، تحقيق أ. عمر، ستوكهولم.
ابن جنّي د.ت.	ابن جنّي، عثمان (د.ت.)، **الخصائص**، بيروت: دار الهدى.
ابن خلدون 1858	ابن خلدون (1858)، **مقدّمة ابن خلدون**، الجزء الأوّل من **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**، تحقيق نصر الهوريني، القاهرة.
ابن خلّكان 1868	ابن خلّكان (1868)، **وفيات الأعيان**، الجزء الثالث: معجم التراجم، باريس.
ابن السراج 1973	ابن السراج، أبو بكر (1973)، **كتاب الأصول الكبير في النحو**، النجف.
ابن السراج 1965	ابن السراج، أبو بكر (1965)، **الموجز في النحو**، تحقيق مصطفى الشويمي وابن سالم دامرجي، بيروت.
ابن فارس 1997	ابن فارس، أحمد بن زكرياء (1997)، **الصّاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، الطبعة الأولى، الناشر: محمد علي بيضون.
بدوي 1948	بدوي، عبد الرحمن (1948)، **منطق أرسطو**، القاهرة.
الخوارزمي 1895	الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف (1895)، **كتاب مفاتيح العلوم**، تحقيق فان جلوتن، لايدن.

الراجحي 1969	الراجحـي، الدكتور عبـده (1969)، **اللهجات العربيّة في القـراءات القرآنيّـة.**
الزجاجي 1959	الزجاجـي، أبـو قاسـم (1959)، **الإيضـاح في علـل النحـو**، تحقيـق مـازن المبـارك، القاهـرة.
الزمخشري 1859	الزمخـشري، أبـو قاسـم محمـود بـن عمـر (1859)، **المفصّـل في النحـو**، تحقيـق جـ. بـروخ، برلـين.
سيبويه 1881-1889	سيبويه (1881-1889)، الكتاب، تحقيق درنبورغ، باريس.
السيوطي 1940	السـيوطي، جـلال الديـن عبـد الرحمـن بن أبـي بكر (1940)، **كتـاب الاقـتراح في علـم أصـول النحـو**، حيدرآبـاد.
السيوطي 1954	السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (1954)، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تحقيق محمد أحمد جاد المولى بك، الطبقة الثالثة، القاهرة.
الفارابي 1910	الفارابي، أبو نصر (1910)، **مبادئ الفلسفة القديمة**، المكتبة السلفيّة، القاهرة.
الفارابي 1931	الفارابي، أبـو نصر (1931)، **كتـاب إحصاء العلوم**، تحقيـق عثمان محمد أمـين، الباب الأول: علم اللسـان، القاهـرة.
الفارابي 1943	الفارابـي، أبـو نـصر (1943)، **فلسـفة أفلاطـون**، تحقيـق روزنطـال ووالتـصر، لنـدن.
الفارابي 1961	الفارابي، أبو نصر (1961)، **فلسـفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسـفته ومراتـب أجزائهـا والموضع الذي منـه ابتـدأ وإليـه انتهـى**، تحقيـق محسـن مهدي، بـيروت.
الفارابي 1964	الفارابـي، أبـو نـصر (1964)،**كتـاب السياسـة**

المدنيّـة الملقّب بمبـادئ الموجـودات، تحقيق الدكتور فـوزي مـتري نجّـار، بـيروت.

الفارابي 1968 — الفارابـي، أبو نـصر (1968)، **كتـاب الملّة ونصوص أخـرى**، تحقيـق وتقديـم وتعليـق محسـن مهـدي، بـيروت.

الفارابي 1968أ — الفارابي، أبو نصر (1968)، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، بيروت.

الفارابي 1968ب — الفارابـي، أبـو نـصر (1968)،**كتـاب الجمـع بـين رأيـي الحكيمـين**، تقديـم وتعليـق الدكتـور أنيـس نـصري نـادر، بـيروت.

الفارابي 1970 — الفارابي، أبو نصر (1970)، **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، بيروت.

الفارابي 1971 — الفارابي، أبـو نـصر (1971)، **شرح الفارابي لكتاب أرسـطوطاليس في العبـارة**، تحقيـق س. مـارو وو. كوتـش، بـيروت: دار المـشرق.

القفطي 1903 — القفطي (1903)، **تاريخ الحكماء**، تحقيق جـ. ليبرط، ليبصيج.

ب) مصادر باللغة العبريّة:

אבן ג'ני 1975 — **אבן ג'ני** (1975), **משנתו הלשונית של אבן ג'ני**, קטעים מתוך **כתאב אלח'צאאץ**, ירושלים.

גודמאן 1972-1973 — **גודמאן, לן א.** (1972-1973), "הקטגוריות המודאליות של אלפאראבי", **עיון**, כ"ג, ע"ע 112- 100.

ישראל 1965 — **ישראל**, אפרת (1965), **הפילוסופיה היהודית בימי**

	הביניים - מונחים ומושגים, תל אביב.
עת'אמנה 1975	עת'אמנה, ח'ליל מחמד (1975), **המקורות של סיבויה**, עבודת גמר.
פאראבי 2007	פאראבי (2007), **דעותיהם של אנשי העיר המעולה**, תרגם מהמקור הערבי: אחמד אע'באריה, תל אביב.
קופף 1952	קופף, לותר (1952), **הלכסיקוגרפיה הערבית - התהוותה, התפתחותה, מקורותיה ובעיותיה**, ירושלים: דיסרטציה.

جـ) مصادر ومراجع باللغات الأجنبيّة:

Afran 1958	Afran, Soheil (1958), *Avicenna – His life and works*, London.
Afran 1964	Afran, Soheil (1964), *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden.
Berman 1974	Berman, Lawrence V. (1974), “Maimonides, He disciple of Alfārābī”, *IOS*, (*Israel Oriental Studies*), IV, pp. 154-158.
Black 1993	Black, Deborah L. (1993), “Al-fārābī” in: *History of Islamic Philosophy*, Edited by Nasr and Leaman, London: Routledge, pp.178-197.
Blanc 1975	Blanc, H. (1975), “Linguistics among the Arab”, in: *Current Trends in Linguistics*, Vol. 132: “Historigraphy of Linguistics”, Mouton, pp.1265-1283.
Brockelman 1943	Brockelman, Carl (1943), *Geschichte der*

	Arabischen Litteratur, Band I. Leiden.
Carter 1972	Carter, M. G. (1972), “Les Origins de la Grammaire Arabé”, *REI* (Revue des Études Islamiques), 40, pp. 69-97.
Dieterici 1890	Dieterici, Friedrich (1890), *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen*, Leiden.
Dunlop 1971	Dunlop, D. M. (1971), *Arab Civilization to A.D. 1500*, Beirut. pp. 184-191: “Al-Fārābī”.
Eskenasy 1988	Eskenasy, P. E. (1988), “Al-Fārābī's Classification of the Parts of Speech”, in *JSAI*, (*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*) XI, pp. 55-82.
Fackenheim 1951	Fackenheim, E. L. (1951), “ Al-Fārābī, his life, time and thought”, *MEA* (*Middle Eastern Affairs*), II (1951), pp. 54-59.
Fleisch 1961	Fleisch, Henri (1961), *Traité de Philologice Arabe*, I. Beirut.
Gätje 1971	Gätje, H. (1971), “Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Fārābī”, *Der Islam*, 47, pp. 1-24.
Goichon 1938	Goichon, A. M. (1938), *Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sīna*, Paris.
Goichon 1939	Goichon, A. M. (1939), *Vocabulaires Comparés d'Aristote et d'Ibn Sīna*, Paris.
Gutas 1998	Gutas, Dimitri (1998), *Greek Thought, Arabic Culture*. Taylor & Francis Group.
Gutas 1981	Gutas, Dimitri (1981), “Classical Arabic Wisdom Literature: Nature and Scope”, *JAOS*, 101, pp. 49-

86.

Haddad 1967	Haddad, Fuad S. (1967), “Alfārābī’s Theory of Language”, *American university of Beirut Festival Book*, Beirut, pp. 327-351.
Haddad 1969	Haddad, Fuad S. (1969), Alfārābī’s View on Logic and it’s relation to Grammar, *IQ* (*Islamic Quarterly*), xiii, 4, pp. 192-207
Hanna 1972	Hanna, Sami A. (Ed.), (1972), “The Arabic Text of Alfārābī’s against John The Grammarian”, in *Medieval and Middle Eastern Studies* (in honor of Aziz Suryal Atiya), pp. 268-284.
Harnad 1976	Harnad S. R.; H. D. Steklis; J. Lancaster (Eds.), (1976), *Origins and Evolution of language and Speech*, Annals of the New York Academy of Sciences, Volume 280.
Hockett 1958	Hockett, C. F. (1958), *A Course in modern Linguistics*, New York.
Ibn Nadīm 1970	Ibn Nadīm (1970), *The Fihrist of Al-Nadīm*, Edited and translated by Bayard Dodge, New York, Columbia University Press.
Kopf 1952	Kopf, Luter (1952), “Religious Influences on Medieval Arabic Philology”, *Studia Islamica*, V, pp. 3-59.
Loucel 1963	Loucel, Henri (1963), “L’Origine du langue d’aprés les grammariens Arabes”, *Arabica*, X (1963), pp. 188-208, 253-281, XI (1964), pp. 57-72, 151-187.

Lyons 1968 — Lyons, John (1968), *Introduction to Theoretical Linguistics*, Cambridge University Press.

Mahdi 1962 — Mahdi, Muhsin (1962), *Alfārābī's philosophy of Plato and Aristotle*, (Translated from Arabic), New York.

Meyerhof 1968 — Meyerhof, Max, (ed.), (1968), *Greek Tradition in Islamic Culture* (Arabic).

Osherovich 1975 — Osherovich, B. Ya. (1975), *Language and Style of Philosophical works of al-Fārābī*, Moscow, pp.83-90.

Peters 1968a — Peters, F. E. (1968), *Aristotle and the Arabs – The Aristotelian Tradition in Islam*, New York.

Peters 1968b — Peters, F. E. (1968), *Aristoteles Arabus* (The Oriental translation and commentaries on the Aristotelian Corpus), Leiden.

Peters 1967 — Peters, F. E. (1967), *Greek Philosophical Terms – A Historical Lexicon*, London.

Pines 1971 — Pines, Shlomo (1971), "A Note on an early meaning of the term Mutakallim", *IOS*, I, pp.224-238.

Rabin 1941 — Rabin, C. (1941), *Ancient West-Arabian*, London.

Rescher 1962 — Rescher, Nicholas (1962), *Al-Fārābī – an Annotated Bibliography*, Pittsburg University Press.

Rescher 1960 — Rescher, Nicholas (1960), "A Ninth Century Arabic Logician (Fārābī) on: is existence a predicate", *Journal of the History of Ideas*, XXI, pp. 428-430.

Rescher 1966 — Rescher, Nicholas (1966), "The Concept of

	existence of Arabic Logic and Philosophy", *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburg University Press.
Sarton 1957	Sarton, George (1957), *Introduction to the History of Science, (From Homer to Omar Khayyam)*, pp. 628-629, Washington.
Sezgin 1967	Sezgin, Fuat (1967), *Geschichte des Arabischen Schriftums*, Volumes III, IV, V. Leiden.
Sezgin 2005	Sezgin, Fuat (2005), إحصاء العلوم *and De Ortu Scientiarum*, Texts and Studies, II, Collected and Reprinted by Fuat Sezgin, Frankfurt um Main.
Shehadi 1969	Shehadi, Fadlu (1969), "Arabic and "to be" in: John W. M. Verhaar (ed.), *The Verb "Be" and its Synonyms*, The Netherlands.
Steinschneider 1966	Steinschneider, Moritz (1966), *Alfārābī (Alpharabius)*, Amsterdam.
Vajda 1970	Vajda, Georges (1970), "Language, Philosophie, Politique et Religion d'aprés un traité d'al-Fārābī", *JA* (*Journal Asiatique*), 258, pp. 247-260.
Vajda 1969	Vajda, Georges (1969), Review of al-Fārābī's Kitab al-Alfāz al-Mustaʿmalah fi al-Mantiq by Muhsin Mahdi, *JA* (*Journal Asiatique*), 257.
Van Ess 1963	Van Ess, Josef (1963), Review of al-Fārābī's Sharh Kitab al-ʿIbarah, *ZDMG*, 113 (1963), pp. 653-657.
Versteegh 1977	Versteegh, C. H. M. (1977), *Greek Elements in Arabic Linguistic Thinking*, Leiden.
Versteegh 1989	Versteegh, K. (1989), "The definition of philosophy

	in a 10th century grammarian", in *JSAI*, XII, pp. 66-93.
Von Granebaum 1961	Von Grunebaum, G. E (1961), *Medieval Islam – A Study in Cultural Orientation*, Chicago.
Von Grunebaum 1970	Von Grunebaum, G. E. (Ed.), (1970), *Logic in Classical Islamic Culture*, Muhsin Mahdi, "Language and Logic in Classical Islam", Wiesbaden, pp. 51-83.
Walzer 1962	Walzer, Richard (1962), *Greek into Arabic (Essays on Islamic Philosophy)*, Oxford.
Weiss 1974	Weiss, Bernard G. (1974), "Medieval Muslim discussions on the Origin of Language", *ZDMG*, 124, pp. 33-41.
Zimmermann 1972	Zimmermann, F. W. (1972), "Some observations on Al-Fārābī and Logical Tradition", in: *Islamic Philosophy and the Classical Tradition,* (Ed. S. Stern), Oxford, pp. 517-546.

فينومينولوجيا الوعي في **حكاوي المقاهي** لميسون أسدي

كلارا سروجي-شجراوي

جامعة حيفا

«لا شيء يُحدِّدني من الخارج، ليس لأنّ شيئًا لا يؤثِّر عليّ، بل، على العكس، لأنّني منذ البداية خارجَ نفسي ومُنفتِحٌ على العالَم»
(Merleau-Ponty, Phenomenology of Perception, p. 456.)

تمهيد

إنّ طبيعة العمل الأدبيّ الخاصّة تحدّد آلية التعامل مع النّصوص. **حكاوي المقاهي** (2013) تدفع القارئ إلى دراسة فينومينولوجيّة (ظاهراتيّة) الوعي بالأشياء وبالشّخصيات، بهدف اكتشافها في طبيعتها الأولى قبل أن تتمرّغ بتعقيدات المنطق. إن الأسلوب العفويّ التلقائيّ، بجماليّته وصدقه عند الأديبة الفلسطينيّة ميسون أسدي، يجعل نظرية الفيلسوف الفرنسيّ موريس ميرلوبونتي (Merleau-Ponty) عن «فينومينولوجيا الإدراك الحسّيّ» مناسبة للتعاطي مع مجموعة **حكاوي المقاهي**. كما يمنح فهمُه للفينومينولوجيا التجربةَ الذّاتيّة في عمليّة الإبداع الأدبيّ ثراء ودلالة هامّين. يتحوّل النّصّ الأدبيّ الذي يقوم على «وصف» ما «يظهر» في علاقته بالأنا الكاتبة/الرّاوية مصداقيّة وشرعيّة خاصّتين تختلفان عن الشّرعيّة العلميّة، لكن دون النّظر إلى النصّ الأدبيّ على أساس أنّه الأدنى أو الأقلّ قيمة من النّصّ العلميّ. من هنا تأتي أهميّة تحويل نظرية ميرلوبونتي الفلسفيّة في طبيعة إدراك الأشياء إلى دعوة ترفع من شأن النّصّ الأدبيّ وتجعله سابقا، بسبب صدقه وعفويّته، لأيّ مضمون علميّ، أو لأيّ دراسة سيكولوجيّة تلهث وراء الأسباب والعلل.

إذن، يهدف المقال إلى أمرين: 1. توضيح التوجُّه الميرلوبونتي لفينومينولوجيا الوعي

الإنســانيّ وموقفــه مــن الفنــون عامّة.

2. **حــكاوي المقاهــي** كنموذج أدبيّ يتناســب مــع التوجّــه الفينومينولوجــيّ، باعتباره نصّا يصــوّر بتلقائيّــة فنيّــة «ظواهر» الأمور مــن منظور الأنــا الرّاوية أو المشــاهِدَة.

التوجّه الفينومينولوجيّ وتناسُبه مع الوصف الأدبيّ

نعيــش في عــصر يمنــح العلــوم، بمجالاتهــا المختلفة، منزلــة عليــا وأفضليّــة لا تضاهى تعلو عــلى كلّ توجّــه آخــر لا يكتســب صفــة «العلميّــة». مــن هنا يعيــش الإبــداع الأدبــيّ والفنيّ والفلســفيّ أزمــة حقيقيّــة في عصرنا، عــلى اعتبار أنّ هــذه المجالات ليســت علمًــا، وبالتّالي لا جــدوى منهــا ولا منفعــة. فالوصــف «العلمــيّ» و«الموضوعيّ» للحــالات والأوضــاع المختلفة -مثــل الــكلام عــن التغــيّرات الجارية في دمــاغ الإنســان، والتغــيّرات البيولوجيّــة والكيماويّة والفيزيولوجيّــة في الجســم- هــو المهــمّ، وهــو الــذي يفــسّر التغــيُّرات الجاريــة عــلى الحالة «النفســيّة» و«الجســديّة»، بمــا في ذلــك المشــاعر والأفــكار.[1] يســتحقّ التفســير والوصــف العلميّــان عبــارات التقديــر والاحــترام، بينمــا يفقــد كلّ وصــف آخــر للمشــاعر والأفــكار الإنســانيّة أهميّتــه. هــذا الموقــف المعــاصر، بفضــل ما أحــرزَ مــن تقــدّم تكنولوجــيّ هائل، يجعــل مــن كلّ إبــداع أدبــيّ شــيئا «غــير صالــح للاســتعمال» ولا جــدوى منه. لذلــك يبدو الســؤال عــن «كيفيّــة رســم الشــخصيات» والتعبير عــن «المشــاعر» و«الأفــكار» في مجموعة **حــكاوي المقاهــي**، على ســبيل المثال، فاقــدًا لمصداقيّتــه وضرورته، ما لم يســتند على تنظير مُقنــع بأهميّة الممارســة الأدبيّــة، تعقبهــا الممارســة النقديّة للعمــل الأدبيّ.

لا يمكن، حســب ميرلوبونتــي في مقدّمته الطّويلــة لكتابه **فينومينولوجيــا الإدراك الحسّيّ**،[2] أن نفهــم أنفســنا بشــكل أفضــل عــن طريــق العلــم الموضوعــيّ، وكأنّنــا مجــرّد شيء أو موضــوع موجــود في العالَــم يتطلّب تفســيره من الخــارج. فنحن أنفســنا مَن نعطــي المعنى للمصطلحــات العلميّــة وغيرهــا، وذلك مــن خلال تجربتنــا العينيّــة الواقعيّــة لذواتنا ولأناس آخريــن. فالفينومينولوجيــا، التي تبحث عن تعريــف للماهيّــات (essences) كماهيّة الإدراك

1. انظر تحليل جوزيف لودو للمشاعر والأفكار: LeDoux, 1996.
2. انظر: Merleau-Ponty, 2002, preface, pp. vii-xxiv.
موريس ميرلوبونتي (1908-1961): فيلسوف فرنسيّ يُشتهَر على الأخصّ بفضل تحليله لوجود الإنسان، وطبيعة إدراكه وفعله، على الأخصّ في الكتاب المذكور أعلاه.

الحسّيّ أو الوعي على سبيل المثال، تأبى أن تدرس الإنسان أو العالم إلاّ من خلال واقعيّتهما (facticity). فالعالم موجود دائمًا «هناك» قبل أن يبدأ التّفكيرُ والتأمّل. من هنا ضرورة استعادة «التّلامس» أو الاتّصال البدائيّ المباشِر مع العالم. تحاول الفينومينولوجيا تقديم وصف مباشر لتجربتنا قبل أن تتوفّر دراسة الأصل السّيكولوجيّ والاجتماعيّ، وقبل البحث عن العلل المفسِّرَة لتجربتنا التي قد يوفّرها عالِمُ الاجتماع أو المؤرّخ. إنّها توفّر تفسيرًا واضحًا للعالَم المعيش (Lebenswelt) بالمعنى الذي اعتبره هوسرل (Husserl)،[3] في أواخر حياته، الثيمة المركزيّة للفينومينولوجيا.

نادى هوسرل (Husserl) بالتّركيز على وعينا الذاتيّ للأشياء كما تتراءى و«تتمظهر» لنا في توجّهنا إليها، ومن هنا تأتي كلمة فينومينولوجيا من الكلمة اليونانيّة "phenomena" بمعنى «الظّواهر» (appearances). إذن، علينا أن نعود إلى «الأشياء ذاتها»، ناسين النظريات العلميّة أو غيرها عن تلك الأشياء، متابعين وصف تجربتنا الإنسانيّة العينيّة (concrete)، التي ستتأسّس عليها النظريات في نهاية المطاف. إنّ جعل التجربة العينيّة مهمّة بدرجة أكبر من التنظير المجرّد يجعل الفينومينولوجيا، حسب ميرلوبونتي، جزءا من المجهود العامّ للتفكير المعاصر.[4] بطبيعة الحال، هذا التوجّه يُكسِب الأدب منزلة هامّة، بل ضروريّة، في التجربة الإنسانيّة.

في تصوُّري ينطبق كلام ميرلوبونتي عن الفيلسوف على الأديب، وكذلك على الدّارس للنصّ الأدبيّ.[5] فثلاثتهم يتوجّهون للعالَم، أو لعمليّة الكتابة عنه، بحسب ما يظهر لهم من أشياء ومواضيع وحالات، أي بممارسةٍ للفينومينولوجيا كأسلوب أو كطريقة في رؤية الأشياء، ومن ثمّ التفكير بها. هذه الطّريقة تتميّز بالحركة والدّيناميكيّة، وذلك قبل أن تصل إلى الوعي الكامل بنفسها كفلسفة أو كأسلوب في الكتابة. فالفينومينولوجيا ترتكز على الوصف، وليس على تقديم تفسير أو تحليل علميّ للأشخاص والأشياء والتجارب. من هنا يبدو البشر وشخوص الحكايات لا كحصيلة عدد من العوامل السّببيّة التي حدّدت تكوينهم الجسديّ أو السّيكولوجيّ، بل باعتبارهم جزءا من «كُلّ» قد تمّ وصفه

3. إدموند هوسرل (1938-1859 Edmund Husserl) فيلسوف ألماني وهو مؤسّس المدرسة الفينومينولوجيّة.
4. انظر: Matthews, 2006, p. 6 .
5. يحسن التنويه هنا أنّ ميرلوبونتي قد اهتمّ جدّا بالكتابة عن الفنون، على الأخصّ فيما يتعلّق بالرّسم، كما اهتمّ بالكتابة عن الموسيقى والأعمال الأدبيّة. لقد كان معجبا بشكل خاصّ بلوحات الفنان الفرنسيّ بول سيزان (Paul Cézanne 1839-1906) صاحب النّهج الما-بعد انطباعي (post-impressionism) والمؤسِّس لتوجّه جديد في الرؤية الفنيّة للعالم في القرن العشرين. انظر مقال ميرلوبونتي عن هذا الرّسام: Merleau-Ponty, "Cézanne's Doubt", 1964, pp. 9-25.

مـن خـلال توضيـح الطبيعـة المتشـابكة لعلاقـة الجـزء بالـكلّ، ومـن خـلال وجهـة نظر محدّدة.

باعتمـاده عـلى علـم النفـس الغشـتلتي، يعتـبر ميرلوبونتي بـأنّ تجربـة المـرء الأصليّة هي أن يوجـد متوجِّهًـا إلى الأشـياء مـن خلال جسـم حـيّ، يُـدرِك، يشـعر ويفعل. في رأيـه، بما أنّنـا نعيـش في بيئـة تضمّ آخريـن فـإنّ كلّ واحد منّـا يتحوّل إلى وجـود اجتماعيّ متجسِّـد. كلّ فعـل، كلّ إدراك للعالـم وكل رؤيـة لـشيء ما يسـتجيب له المـرء هو، بمعنى مـن المعاني، إنجـاز جمـاليّ لأنّـه يعـبّر عـن الأسـلوب الفـرديّ من خـلال حالـة عينيّـة. لذلك يجـب فهم الجسـم الحـيّ على أسـاس أنّه الوسـيط التعبـيريّ، وكلّ إدراك حـسّيّ وكلّ شـعور وفعل هو عمـل فنيّ.

للأعمـال الفنيّـة معنى يقـوم على الإيمـاءات والإشـارات. ولذلك، كـي نفهمها علينـا أن نتّبع الأسـلوب ذاتـه الـذي نلتقـط ونفهـم معانـي الإيمـاءات الجسـميّة، أي عـن طريـق تسـليم جسـدنا لهـا، فنحيا من خـلال كلماتهـا وسـطورها وألوانهـا وأصواتهـا، مُتتبّعـين لمعانيها الخفيّـة المُضمـرَة. هـذا الفعـل، في رأي ميرلوبونتي، سـابق لمرحلـة التفكير بالأعمـال الفنيّة وفـكّ شـيفراتها. ولذلـك، حسـب رأيـه، أخطـأ ديـكارت (Descartes) حـين فصـل الفكر عـن الجسـد، معتـبرًا أنّ الإنسـان يتكوّن مـن جوهريـن مختلفين همـا الرّوح والجسـم. على العكـس، نحـن نفكّـر بكلماتنـا وبأيدينا وبفرشـاة رسـمنا.[6]

يُشـبِهُ عمـل الرّاوية في **حكاوي المقاهـي** كاميرا تلتقط مشـاهد من العالم الخارجيّ تُشـكِّل المـوادّ الخـامّ للوعـي. لكنّ تسـليطها الضّوء على مشـهد مـا، من منظـور الأنا الرّاويـة والأنا الجماعـي لتلـك الفئـة التـي ترتـاد ذات المـكان، تحوِّل هـذه المـادّة الخـامّ إلى قضيّـة عامّة «وجوديّـة» تسـتحقّ الكتابـة.[7] يأتـي هنـا دور الـدّارس للعمل الأدبـيّ الذي يحوّل المَشـاهد

6. انظر: Compton, “Merleau-Ponty, Maurice”, 1995, pp. 283-285.
7. إنّ المذهب الفلســفيّ «الوجوديّ» يتفوّق على غيره من المذاهب الفلســفيّة كونه يتناسب، بشكل أفضل، مع دراسة القضايا الأدبيّة. لا عجب في ذلك فقد كتب جان بول سارتر (Jean Paul Sartre)، وهو من روّاد الوجوديّة، نصوصًا أدبيّة إلى جانب كتاباته الفلســفيّة. مع ذلك، اخترتُ التوجّه الفينومينولوجي لأنّه قد سبق الوجوديّة ومهّد لها، لكنّه لم يُعطَ حقّه من الدّراسة، ولم يُكشَف النقاب عن شرعيّته وصلاحيّته في دراسة النّصوص الأدبيّة. يجدر أن نذكر أنّ ميرلوبونتي كان صديقا لسارتر وخصمًا له في الوقت ذاته. انظر بخصوص ذلك ن. م.، ص 283.
الوجوديّة في أقرب معانيها وأوضحها هي فلسفة إنسانيّة تهتمّ بالإنسان كما يحيا ويوجد في هذا العالم. فماهيّة الحياة الإنسانيّة تتشكّل في الوجود الذي يعني الخروج من ذاتنا والبحث عن أشياء، والتنظيم لها، والتّخطيط للمستقبل. لقد اهتمّ «الوجوديّون» بأن تكون الفلســفة ذات علاقة بالحياة، باهتمامات الإنسان العاديّة، وبالقرارات التي يتّخذها في مواجهته للأمور. لذلك رفضوا الفلسفة كتأمّل عقلانيّ عن معنى الأشياء. فالتفكير، بالنسبة لهم، يجب أن يكون دومًا

«الظّاهـرة» المبعثـرة عـلى مسـاحة الكتـاب إلى قضايا ذات سـمات محدّدة، بحسـب مخزونه الشّـعوريّ والثقـافيّ الذّاتـيّ والجماعـيّ معًـا. هـذه هـي مرحلـة الوعـي بالمـادّة المكتوبة أو «الموصوفـة» كفلسـفة أو كتوجّـه فكـريّ وذلـك بعد أن تـمّ الوعي بهـا، بطريقة تتشـابه مع وعينـا و«التقاطنـا» للمدركات الحسـيّة في العالـم الخارجيّ.

معرفـة الإنسـان للعالـم، بمـا في ذلـك معرفتـه العلميّـة، لا يصل إليهـا إلاّ من خـلال وجهة نظـره الخاصّـة أو مـن خـلال تجربتـه الذاتيّـة للعالَم، بمـا في ذلك رمـوز العِلـم ودلالاتها. هـذا ما يسـمّيه ميرلوبونتـي بالعودة إلى الأشـياء ذاتهـا، أي بالعـودة إلى العالَم الذي يسـبق كلّ معرفـة. يؤكّـد ميرلوبونتـي عـلى أن «الحقيقـيّ» (the real) يجـب وصفـه لا تركيبه أو تشـكيله. هـذا يعنـي أنّنـي لا أسـتطيع وضـع الإدراك الحـسّيّ (perception) داخـل الفئة ذاتهـا للتركيبـات المتمثّلَة في الأحـكام والأفعـال والتوقّعـات، وذلك لأنّ:

> مجـال إدراكـي الحـسّيّ يمتلـئ بشـكل مسـتمرّ بحركـة رشـيقة للألـوان وللأصـوات ولأحاسـيس ملموسـة لكنّهـا سريعة الـزّوال، لا أسـتطيع ربطهـا، على وجـه الضّبط، بسـياق وعيي الواضـح للعالَم. ولكـن، مـع ذلـك، أنسـبُها مبـاشرة للعالَـم دون أن أخلطهـا بأحلام يقظتـي. بصـورة مُشـابِهة أنسـج أحلامًا حـول الأشـياء وأفعل ذلك باسـتمرار، فأتخيّـل شـخصيّاتٍ وأشـياء لا يتنافـر حضورهـا مـع السّـياق، لكنّهـا ليسـت فعليّـا ضمنـه: إنّها تسـبق الواقـع، فهي في مجـال الخيـال. [...] العالم ليس شـيئا (object) مثل باقي الأشـياء التـي أمتلـك قانـون صناعتها؛ إنّـه المحيـط الطّبيعيّ والمجـال لكافّة أفـكاري وإدراكاتي الحسّـيّة الواضحة. لا تُقيـمُ (inhabit) الحقيقةُ في «الإنسـان الدّاخـليّ» فقـط، أو بشـكل أدقّ لا يوجـد مـا يسـمّى بإنسـان داخـليّ (inner man) فالإنسـان موجـود في العالـم، وفقط من خـلال وجـوده في العالـم يصـل إلى معرفتـه لذاته.[8]

يحسُـن أن نوضّـح بـأنّ الفينومينولوجيـا ليسـت «علميّـة» لأنّهـا لا ترتكـز عـلى معطيـات تجريبيّـة، ولأنّهـا وصفيّة وليسـت تفسـيريّة (بمعنى أنّها لا تقدم تفسـيرا يبيّن سـبب أو علّة

متضمَّنًا وكامنًا في التجربة الإنسانيّة. لذلك نجد أنّ الفلاسفة الذين اشتهروا بهذا التوجه الفلسفيّ كانت لهم كتابات أدبيّة تصف التجارب الإنسانيّة. للتوسّع في هذا الموضوع انظر: Rodgers and Thompson, 2010, p. 30.

8. Merleau-Ponty, 2002, pp. x-xi.

الواقعـة). فاهتمـام الفينومينولوجيـا ينصبّ على وصف مـا هو جوهريّ في إدراكنا للأشـياء، ومـا معنى أن نـدرك الـشيء بالنسـبة لنا.[9]

تأتـي الفينومينولوجيـا بتوجّـه يخالـف الـتراث الفلسـفيّ اليونانـيّ، على الأخـصّ أفلاطون. فقـد كانـت خصلـة الإنسـان العليـا هي العقـل المجـرَّد الطّاهـر. نكـون في ذروة إنسـانيّتنا عندمـا نتجرّد مـن وجهات النظـر الشّـخصيّة والمحليّة بخصـوص العالَم، المتأثّـرة، بطبيعة الحـال، باحتياجاتنا العاطفيّـة والعمليّة، ونصبـو إلى الارتقاء نحو رؤيـة موضوعيّة ومجرّدة للأشـياء. هـذا يعنـي أنّ علينـا تقديـم تفسـيرنا للـشيء لا كمـا يظهر لنـا في زمـكان ما، بل بحسـب مـا هـو «في ذاته» مجـرّدا عن المـكان والزّمـان والنّاظـر إليه.[10]

لقـد تأثّر ميرلوبونتي بسـيكولوجيا الغشـتلت (Gestalt) وذلك قبل أن يتعـرّف على هوسرل (Husserl) في كتاباتـه المتأخّـرة. يزعـم الغشـتلتيّون بـأنّ إدراكنـا الحـسّيّ (perception) ليـس تجميعًـا لمعطيات حسـيّة منفـردة، إنّما هـو إدراك لأشـياء وأوضاع كوحـدات تامّة أو كصـور متكاملـة، فيهـا يكـون كلّ جزء متأثّـرًا بمكانـه في الصّـورة الكاملـة.[11] فنحن ندرك الحـالات والأوضـاع كبنـى كاملة وليـس كمجموعة مـن العنـاصر الذريّة غـير المترابطة.[12]

يوافـق ميرلوبونتي الغشـتلتيّين في زعمهم هذا، إلاّ أنّه يعترض على اعتبارهم أنّ ذلك اكتشـاف تجريبـيّ (وبالتّـالي له صفـة «العلميّ») خـاصّ بسـيكولوجيّة الإنسـان. فميرلوبونتي يعتبر هـذا الإدّعـاء فلسـفيّا يتعلّـق بطبيعـة الإدراك الحـسّيّ لدى الإنسـان. بالنّسـبة لـه، النظرية الغشـتلتيّة هـي خليط من علـم النّفس والفلسـفة. كان على الغشـتلتيّين أن يدركـوا بأنّ هذه الطّبيعـة الشّـموليّة المتكاملـة التـي تميّـز إدراكنا للشيء ليسـت نتيجـة بحث تجريبـيّ، إنّما هـي وليـدة محاولتنا أن نصـف طبيعـة إدراكنا بدون أفكار مسـبقة عـن ماهيّـة الإدراك.[13] بالنسـبة لميرلوبونتـي، حتـى العلم ذاتـه «يتموضع» داخـل إطار معـيّن، بمعنى أنّنـا ندركه مـن خـلال وجهـة نظـر معيّنـة. معلوماتنـا عـن العالـم تصلنـا من خـلال وجهـة نظرنا الخاصّـة، بحسـب العلاقـة بيننـا (في وضع مـا، بُعد مـا، زاوية رؤيـة ما) وبين الـشّيء الذي يبـدو لنـا. لذلـك، تظهر هذه الأشـياء لنـا غير مُحـدَّدة المعالـم ومُلتبسـة (تمامًا كمـا تظهر

9. انظر: Matthews, 2006, p. 9.
10. انظر: ن. م.، ص 14.
11. انظر: ن. م.، ص 27.
12. انظر: ن. م.، ص 145.
13. انظر: ن. م.، ص 28.

في نـصّ أدبـيّ مـا) قبـل أن نفكّر فيهـا.[14] على عكس ذلـك في مجـال النظريّـة العلميّة، حيث تكـون للأشـياء صفـات محـدّدة وكيفيّـات محـدّدة خاصّة يمكـن قياسـها دائمـا.[15] هذا ما يميّـز الفينومينولوجيـا كفلسـفة فهـي «دراسـة مجـيء (advent) الوجـود إلى الوعي، بدلا مـن افـتراض إمكانيّته كمُعطى سـلفًا».[16] كمـا يميّز، في تصـوّري، تجربتنا للنـصّ الأدبيّ في أولى مراحـل اسـتقبالنا له.

نفهـم النّـصّ الأدبيّ وندركـه كعمـل سرديّ متكامـل عندما نتابع إيقـاع أحداثـه والعلاقات بـين شـخوص الحكايـات وعمليّـة تطوّرهـا أو صيرورتهـا في الحـدث. معنـى النّـصّ غـير موجـود كفكـرة منفصلـة أو منعزلـة عن السّـرد، إنّما ينشـأ من خـلال إدراكنا للسرد ذاته. مـا يُكتَب ويُصـوَّر في السّرد الأدبـيّ عن الأفعـال والعلاقات الإنسـانيّة يجعلنا نفهم السّـلوك الإنسـانيّ في الحيـاة الواقعيّـة، عـلى أسـاس أنّ الاثنين (السّـرد والحيـاة الواقعيّـة) يتّصفان ببنية متشـابهة.[17]

مـا يميّـز الأفـلام عـن الرّوايـات (novels)، فيجعلهـا تسـتحوذ عـلى «عقـول» المشـاهدين أنّهـا، حسـب ميرلوبونتـي، تعرض لنا الإنسـان في سـلوكه لا في أفـكاره، كما فعلـت الرّوايات الواقعيّـة لفـترة طويلـة مـن الزّمـن. إنّ الفيلـم يعرض لنـا مباشرة تلـك الطّريقـة الخاصّة للوجـود في العالـم، وكيفيّـة التعامل مع الأشـياء والأشـخاص الآخرين، التي يمكـن أن نراها مـن خـلال الإيمـاءات والنظـرات. بالنسـبة للأفـلام وعلم النّفـس الحديـث، الغثيـان واللذة والحـزن والحـبّ والكراهية هي أسـاليب سـلوكيّة.[18] الأسـلوب (style)، في رأي ميرلوبونتي، هـو ظاهرة تاريخيّـة في الذّاتيّـة الجماعيّـة (intersubjective) تربط بين العقـول الواعيّة. ليـس الأسـلوب سـوى رؤيـا الفنّـان للعالم. إنّـه ما يـدور بـين الـذات والعالَم، بـين «الأنا» والآخريـن. إنّـه، بلغـة ميرلوبونتـي، المنطـق الملمَّـح إليـه أو المشـار إليه ضمنيّـا بخصوص

14. لقد تكلّم الفلاسـفة ومنظّرو الأدب مثـل رومان إنغاردن، وموكاروفسـكي وإيزر ويـاوس (بعضهم متأثّرين بفينومينولوجيا هوسرل) عـن أنّ ما يميّز العمل الأدبيّ هو النقاط غير المحـدّدة والمبهمَة ووجود الفجوات، وعدم اسـتقلاليّته بذاته. للتوسّـع في هذا الموضوع انظر ما يلي: Holub, 1984, pp. 24-25; Chojna, "Ingarden, Roman", 1995, pp. 225-227; Fokkema & Ibsch, 1986, pp. 145-146.
كملخّص للموضوع انظر: سروجي-شجراوي، 2011، ص 22-24.
15. انظر: Mathews, 2006, p. 28.
16. Merleau-Ponty, 2002, p. 61.
17. انظر: Matthews, 2006, p. 145.
18. انظر : Merleau-Ponty, "The Film and the New Psychology", 1964, p. 58.

العالَم المـدرَك.[19]

مـا يعبّر عنه الأدب والفلسـفة والفنّ عمومًـا، بخصوص الحياة والبـشر والعلاقات بين الأفراد والمشـاعر، ليـس أقـلّ قيمـة مـن التفسـيرات والتعليـلات العلميّـة. ففـي الفنـون، بمختلف أشـكالها، نكهـة الأصالة وجمـال التجربـة الإنسـانيّة في نقاوتها وصفائهـا الطبيعيّين.

لا تتواصـل الفنـون عامّـة والأدب خاصّـة معنـا بحسـب قواعد جامـدة وثابتـة. فاللغة التي تنـزاح عـن المألـوف، والمضمـون الـذي يُدهشـنا بالمعانـي المجازيّة، يُكسـبان النـصّ جمالا خاصّـا بسـبب قدرتهما على الإيحاء للقارئ (أو المشـاهِد) برؤيا شـخصيّة عن الأشـياء توقِظ لديـه تجربـة إنسـانيّة مشـابهة لتلك عنـد اسـتجابته للعمـل الأدبيّ/الفنـيّ. الرّسـالة التي تصـل إلى القـارئ بهذا الأسـلوب لا تنفصـل عن الوسائل/الوسـائط التـي تُنقَل بواسـطتها الرّسالة.

تنجـح «حـكاوي المقاهي»، أسـلوبًا ومضمونًا، في نقل «رسـالة» الرّاوية وتجربتهـا الذّاتيّة إلى جمهـور القـرّاء وجعلهـم يرون الأشـياء كجـزء مـن تجربتهم الخاصّـة. يتمّ ذلـك من خلال وضـع هـذه الحكايات «البسـيطة» ضمـن مجال ما هـو «معقـول» و«ممكِـن» أن يحدث في الواقـع، ولـو بقينا كقرّاء نتسـاءل عن «نسـبة» مـا أبدعه «الخيـال» في هذه «الحـكاوي».[20]

إنّ السـؤال حـول مـدى «واقعيّـة» أو «حقيقـة» ما حـدث في **حـكاوي المقاهـي** لا علاقة له بالنـصّ الأدبـيّ، ولذلـك فهو سـؤال باطل. السّـبب في ذلك، حسـب ميرلوبونتـي، أنّ الكلمات التـي تسـتخدم في الأدب، حتـى عندمـا تكـون الكلمـات العاديّة ذاتهـا المسـتخدمة في الحياة اليوميّـة، كـي تعـبّر عـن أشـخاص وأمكنة وأشـياء تبـدو لنـا حقيقيّـة، تُسـتخدم في النصّ الأدبـي كـي تخلـق عالمـا مختلفا عـن العالـم الحقيقـيّ. وذلـك لأنّ هـذه الكلمات تكتسـب معانيهـا ومرجعيّتهـا من خلال سـياقها في القصيـدة أو الرّواية في العالم «المخلـوق». المهمّ في العمـل الفنّي هـو كيفيّة اسـتخدام الكلمـات العاديّة لخلق عوالـم موازية (لعالمنـا الواقعي)، تدفعنـا نحـو رؤيـة عالمنـا الـذي نعيـش بـه بطريقـة جديـدة ومختلفـة. تصـير الألفـاظ العاديّـة في النـصّ الأدبـيّ موحية ومثـيرة للتفكير والتأمّـل، خاصّة فيما يتعلّـق بعلاقاتنا مع الآخريـن، فتكتسـب بالتّـالي بعـدًا أخلاقيًا تـكاد تفتقر إليـه الموسـيقى أو الفنـون المرئيّة.[21]

19. انظر: Johnson, “Structure and Painting: “Indirect Language and the Voices of Silence””, 1993, p. 27.
20. انظر تعليق د. حبيب بولس على الغلاف الخارجي لكتاب **حكاوي المقاهي**.
21. انظر: Matthews, 2006, pp. 142–143.

رسـم الشّـخصيات والوعي بالأشـياء في حـكاوي المقاهـي: نماذج بشريّـة للعرب في حيفا

مـا يميّز كتابة ميسـون أسـدي هـو اسـتخدامها لتقنية الفيلم في نقل المشـاهد. فهـي لا تعبّر عـن الأفكار بقـدر تصويرهـا للسـلوك الظاهر لنمـاذج بشريّة، وهـذا ما يجعـل «حكاويها» البسـيطة جذّابـة. وكثـيرا ما نجد الكاتبـة «تقفز» من موضـوع إلى آخر، وكأنّهـا تتبع تداعي أفكارهـا الحـرّة أو الصّـدف التـي تربط بين الأحـداث، وهذا ينطبـق على أغلـب «الحكاوي». قـد ينقلهـا حـدث أو عبـارة أو كلمة إلى مشـهد آخـر، أو تختار التعبـير عن رأيهـا وموقفها من الأمر أو المشـهد.

أسـلوبها هـذا يذكّـر أيضـا بطبيعـة «الحلـم» الخاصّـة. ففـي الحلم يشـاهد الإنسـانُ ذاته في علاقتـه مـع الآخريـن، أي أنّـه يقـوم بتمثيـل دور يبـدو «عفويّـا» (مـع أنّـه ليـس كذلك مـن وجهـة نظـر التحليـل النفـسيّ) وهـو يتعامل مـع الأشـياء والآخريـن في الحلـم. كذلك فـإنّ الحلـم يتميّـز بالقِـصَر، البسـاطة الظّاهريّة، عـدم التّرابـط، والانتقال «غـير المنطقي» للمَشـاهد والصّـدف التـي تبـدو دون تفسـير. هـذا ما يميّـز **حـكاوي المقاهـي** مـن ناحية الأسلوب.

شـخصيّات **حـكاوي المقاهـي**، ومـن ضمنهـا الرّاويـة كشـخصية في الحكايـة، تتميّـز ببسـاطتها فهـي نماذج لأنـاس عاديّين، قد نمـرّ بهم في حياتنـا دون أن نعيرهـم أيّ اهتمام.

غالبـا مـا يتـمّ الكلام عن الشّـخصيّة بحسـب عملهـا أو وظيفتهـا في المجتمع. في هـذه الحال تكـون الوظيفـة هـي النّافـذة التـي مـن خلالها تطـلّ علينـا الشـخصيات وتُـرى، فتحكي الرّاويـة (زبيـدة) ما تشـاهده وتسـتنتجه عـن الآخرين. كمـا أنّ لاختيـار الوظيفة المنسـوبة للشـخصية دلالـة، فالرّاويـة في كلّ الحكايـات، مثـلا، تعمـل سـكرتيرة في مركز طبـيّ يضمّ تخصّصـات عـدّة، ويتطلّـب منهـا التعامل مـع متطلبـات مختلفـة تتعلّق بالعمل. سـاعات عبوديّتهـا لا تتوقّـف على سـتّ سـاعات في المركـز الطّبيّ، بـل تسـتمرّ عبوديّتهـا اليوميّة في البيـت، وهـي ترعـى شـؤون منزلهـا وأطفالهـا وزوجها الـذي يأخـذ قيلولة العـصر، بينما تقـوم هـي بتنظيـف البيـت وإعـداد العشـاء. في ذلـك تصريـح بـأنّ المـرأة العصريّـة باتت مسـتعبدة بشـكل مضاعـف، في البيـت وفي العمل.

يمكـن التعامـل مـع القصّـة الأولى في هـذه المجموعـة عـلى أسـاس أنّهـا تمثّل قصّـة الإطار (frame story) فهـي التـي تفتتـح موضـوع الكتابـة كعنصر محـرِّر وكأسـلوب في تحقيق

المــرأة لذاتهــا. كمــا أنّها تحــدّد مكان الحــدث ووحدتــه في المجموعــة، ونجد تفســيرًا لاختيار المكان عــلى امتــداد المجموعة.

إنّ مقهــى «نيتســا» في الهــدار- حيفــا يمثّــل «الوجــود في العالــم» بالنســبة للراويــة، بلغــة الفلســفة الفينومينولوجيّــة. واختيارهــا لهــذا المقهــى لــه دلالتــه. فهــو يقــع في «زاوية أحد المفارق لأربعة شــوارع رئيســيّة في مركــز مدينة حيفا، يعــجّ بالمارّة وبالمحــلات التجاريّة على أنواعهــا».[22] تجتمــع في هذا المــكان كلّ الجنســيّات العربيّــة واليهوديّة من طوائــف ومصادر مختلفــة وطبقــات مختلفــة، وهــو بالتّالي نمــوذج مصغّــر للدولة. بطبيعــة الحــال يهيّئ لها ذلــك إمكانيّــة اكتشــاف الاختــلاف في المجتمــع الواحــد، كمــا يعــبّر عــن الانفتاح عــلى الآخر المختلــف وتقبّلــه عنــد الرّاويــة. كذلك فــإنّ وجودهــا في حيفا يجعلهــا «حرّة كالقطــة»،[23] لا كمــا هــو الحــال في قريتهــا.[24] يبــدو واضحًــا أنّهــا تفضّــل العيش في حيفــا، وتعتبر ســلوك النّــاس فيهــا أكثــر شــفافية ونقــاوة ممّــا هــو في القريــة، وفي ذلــك تحــدّ للأفكار المســبقة والكتابــات الأدبيّــة التــي تتغنّــى بحياة القريــة، وتراهــا أفضل من حيــاة الأفــراد في المدينة:

> أنــا في بلــد يمارســون الحبّ فيــه علانيّــة وبحريّــة تامّة، لا مثلمــا يحدث في معظــم قرانــا العربيــة، فهذا الشّــابّ يتعــرّض للضرب بقســوة بمجرّد أنّــه نظــر إلى صبيّــة، ويقتلون فتى مــع حبيبته إذا ضبطا ســويّة في مكان مشــبوه. فالعيش في وســط هذا المســتنقع اللا-أخلاقي الآســن هــو كارثة. مــا أجملك يا هــذه المدينــة حيث الحــبّ والحريّــة يكلّلانك.[25]

إضافــة إلى ذلــك فــإنّ مدينــة حيفــا توفّر فــرص العمــل لكثيرين، وتجــذب إليهــا العديد من العمّــال بحثــا عن الــرّزق «من ســكّان القرى شــمالا وجنوبــا وشرقا».[26]

يتحــدّد زمــن الحــدث منذ الحكايــة الأولى، فهــو يمتدّ من السّــابعة حتــى الثامنــة صباحًا في الحكايــات جميعهــا. كمــا نجــد وحــدة الشــخصية السّــاردة. بســبب كلّ ذلك يمكــن النّظر

22. أسدي، «العنوان والمكتوب»، 2013، ص 17. لاحقا سأكتفي بذكر عنوان القصة التي أحيل إليها في مجموعة **حكاوي المقاهي**، خاصّة وأنّ العناوين بحدّ ذاتها أقاصيص جذّابة.
23. أسدي، «نزهة القطّة بين المقهى والمحطّة»، ص 127.
24. الأديبة ميســـون أســـدي من قرية دير الأســـد في الجليل الأعلى، لكنّها تقيم في حيفا. لها قصص كثيرة للأطفال، إلى جانـــب أربع مجموعات قصصيّة هي **كلام غير مباح** (2008)، **عن بنات أفكاري** (2011)، **لملم حريم** (2012)، و**حكاوي المقاهي** (2013).
25. أسدي، «نزهة القطّة بين المقهى والمحطّة»، ص 127.
26. أسدي، «اقترحت على الزّبّال مهمّة صعبة!!»، ص 57.

إلى هـذه المجموعـة القصصيّـة كوحـدة واحـدة، شـبيهة بنظائرهـا في الأدب العربـيّ القديم (مثـل «كليلـة ودمنـة» وَ«ألـف ليلـة وليلـة»)، تتوالـد القصـص فيها، تُقـرأ وتُفـسَّر بمناخ القصّـة الأولى. مـن ناحيـة أخـرى، تعيدنـا إلى جـوّ الحكايـات الشّـعبيّة، أقصـد قصـص «الحكواتـي». ومـا المقهـى هنـا إلا ذريعـة كي تجعـل شـخوص حكاياتها يلعبـون أدوارهم أمامهـا فتشـاهدهم، لكـن دون أن تكـون مجرّد متلقّية سـلبيّة، بـل تقوم بتفسـيرها الذّاتيّ، في الأغلب بحسـب السّـياق، وأحيانـا بحسـب معلوماتها السّـابقة أو أفكارها المسـبقَة عنهم. فعالـم الأديبة، كمـا تختبره، لا ينضـب ويمتدّ إلى ما بعـد تجربتها المباشرة في مجـال رؤيتها. وعندمـا تكتـب عـن وعيهـا بأمـر ما فهـي لا تكتب عنـه كإحسـاس ذاتـيّ منعـزل، لأنّ هذا الوعـي هـو دومًا جزء مـن العالـم، ومتأثّـر بالتالي بعلاقاتـه مع الأجـزاء الأخـرى في العالم. لذلـك تبـدو شـخوص حكاياتهـا «المنفصلـة» كأنّها، في المسـتوى العـامّ للكتاب، عـلى علاقة «جـوار» مـع بعضهـا البعض.

هذا الرّسـم للشـخصيات يتناسـب مع التوجّه الفينومينولوجي «الغشـتلتي» لإدراك الإنسـان للأشـياء الحسـيّة ورؤيته لها، فالظّواهـر لا تُدرَك أبدًا كمعطيات حسّـيّة بسـيطة ومنفصلة، أو كوحـدات منفصلـة يقوم العقـل بتنظيمها، بل هـي معطيات حسّـيّة متشـابِكة أو مركَّبَة لهـا طبيعـة تكامليّـة. فعندما أرى شـيئا مـا، كواجهة بيـت على سـبيل المثال، فـإنّ الجانب الخلفـيّ للبيـت مُتَضَمَّـن أصـلا في إدراكي هـذا، ليـس كإمكانيّة يجـب أن أتحقّـقَ منها، ولا حتـى كمعنـى متضمَّـن في مفهـوم «البيـت». هـذا يعنـي بأنّ مـا «يظهـر» يقـترح، بمجرّد ظهـوره، مـا هـو أكثر مـن ظهـوره، أي ما هـو خفيّ.[27]

مـن هنـا عندمـا نقرأ، على سـبيل المثـال، حكايـة «كلّنـا في الهوا سـوا!»، عن مجدولـين التي تبيـع جسـدها لقاء لقمـة العيش وتعليـم ابنتها التـي صـارت في الثّانويّة، لا تتكلـم الحكاية عـن هذه المرأة فحسـب، بل عن شـبكة مـن العلاقـات تمثّل لمجتمع قائـم. ولا تأنـف الرّاوية مـن تشـبيه نفسـها بمجدولـين في انطلاقهـا لعملهـا اليومـيّ كما هـو بـادٍ في العنـوان، بل تتعاطـف معها وتشـعر بشيء مـن الغمّ لفشـل مجدولـين في مهمّتها.[28]

27. انظـــر: Merleau-Ponty, 1964, p. xi. هذه الفكرة، كما هو واضح، تدعـــم فكرة التأويل على اعتبار أنّ النصّ، كشكل يتكوّن من كلمات، يخفي وراء ظاهره ما هو خفيّ. بالطّبع، التعامل مع النصّ الأدبيّ أو العمل الفنّيّ يختلف عن تعاملنا مع الشيء المحســوس المرئيّ، لدخول عوامل أخرى، غير الحواسّ، تؤثّر في استجابتنا وطبيعة استيعابنا وفهمنا للعمل.

28. انظر : أسدي، «كلّنا في الهوا سوا!»، ص 37-42.

مثـال آخـر عـن تمثيل الجـزء للكلّ يتضـح في تصويـر وضع العـرب في إسرائيل عـن طريق نمـاذج لبـشر بسـطاء. أوّلهـم هـو البائـع المتجوّل مـن المناطـق الفلسـطينيّة الذي اشـترت منـه دفاتـر قد تزيّنـت بصـورة «تشي جيفـارا» عـلى غلافهـا فجذبتهـا. وأوحى لهـا البائع بكتابـة مذكّراتهـا كـي تمضي سـاعة حريّتها في المقهى بشـكل مبـدع، مقدِّما لهـا قلما هديّة منـه.[29] يبـدو أنّ هـذا البائع واسـمه «جـبر» وهو مـن طولكرم، محظـوظ، لأنّه قد سُـمح له بالدّخـول إلى إسرائيـل والعمـل كبائـع متجـوّل يبيع أغراضـا رخيصة. اسـمه يدلّ عـلى أنّه «مجـبَر» عـلى مزاولـة تجوالـه كبائـع، فهذا مـا أتاحه له القـدر في ظـلّ الظّروف السّياسـيّة القاهـرة. وهـو بالتّـالي يمثّـل لكثير مـن الفلسـطينيّين. شـعور البائـع بالرّاحة وهـو يتكلّم بالعربيّـة مـع الرّاويـة في حيفـا إنّمـا يؤكّـد على علاقـة الإنسـان الحميمـة بلغتـه الأمّ، فهي تُشـعره بسـهولة التّواصـل مع الآخريـن، كما تدلّ على هَمّ مشـترَك بـين فلسـطينيّي الدّاخل والخارج.

عفويّـة الكتابة وبسـاطتها لا يلغيان صفـة «التّنـاص» (intertextuality) عن النّصّ. فتشي جيفـارا كرمـز للمناضـل الثوريّ هو دعـوة صريحة كـي يُتّخذ قـدوة. وكتابـة المذكّرات على دفاتـر تحمـل صورته إنّما تعنـي الكتابة عن الـذّات العربيّـة التي تعيش في إسرائيـل، لكنّها تبقـى في معاناتهـا مجـرّد كلمـات مكتوبـة عاجـزة عـن المقاومـة. مـن ناحيـة ثانيـة، فإنّ وصـف الرّاويـة لغـلاف الدّفاتر الأنيـق ولصفحاتهـا البيضاء المغريـة بالكتابة تذكّـر برواية «فـوضى الحـواسّ» لأحـلام مسـتغانمي.[30] ليـس هذا هـو الموضـع الوحيـد الذي تذكِّـر فيه **حـكاوي المقاهـي** بمسـتغانمي. ففي حكايـة «عن النّسـاء والبـكاء!»،[31] تعلّـق الرّاوية على «لهـاث» الشّـابة «صفاء الصّفـوري» وراء رجل كهل تصفـه بـ«المتشرّد ذي الوجـه المكفهرّ» بأسـلوب النّصيحة:

> يـا غبيّـة، لا تدعيـه يـؤذي مشـاعرك، تجاهليـه في اللحظة التـي أدار بها ظهـره وغـرب عن وجهـك، ابحثـي عن غـيره وأحبيهـم كمـا يحبّونك.[32]

29. انظر: «واحد قهوة وتنين سكّر وواحد ساعة من الحريّة!»، ص 9-13.
30. عن جاذبيّة الأقلام، وإغراء الدفاتر الأنيقة في الكتابة عليها، انظر: مستغانمي، 1998، ص 24-25. عن علاقة كلّ ذلك بالميتاكتابة (metawriting) كفرع من فروع الميتاقصّ (metafiction) في **فوضى الحواسّ**، انظر : Srouji-Shajrawi, (forthcoming), "When Fantasy Becomes Reality in *"Chaos of the Senses"* by Aḥlām Mustaghānamī".
31. انظر: «عن النساء والبكاء!»، ص 71-77.
32. انظر: القصّة أعلاه ص 76-77.

هذه الفكرة هي جوهر كتاب أحلام مستغانمي «نسيان com».[33]

اسم الشّابة «صفاء» له دلالته، فهي بعيدة عن صفو العيش، أي أنّ اسمها جاء على عكس طبيعة حياتها. كذلك «هناء»، اسم أختها التي تصغرها سنّا، يأتي مخالفا لحياتها الواقعيّة، وذلك لأنّ معظم رجال هذه العائلة يقبعون في السّجون. تنتمي الأختان إلى اسم عائلة معروفة في البلاد وهو «صفّوري»، الذي يرجع إلى «صفّورية» (مستوطنة «تسيبوري» ציפורי اليوم)، البلدة الفلسطينيّة في قضاء النّاصرة، التي هجرها أهلها عام 1948 دون عودة. «صفاء الصّفوري» هي نموذج لحياة بعض الفتيات العربيّات في حيفا، ويأتي تصوير هذه الفتاة مخالِفا للتقاليد والعادات والأعراف العربيّة (على الأخصّ في المجتمعات المتزمّتة):

> تنكشف «صفاء الصّفوري» سريعًا لمن يراها وهي تمجّ سيجارتها الطّويلة وتعبّ من كأس الليمونادا التي بيدها وتمصمص شفتيها. يعتقد مَن يراها أنّها امرأة ناضجة مع أنّها لم تتخطّ سنّ العشرين بعد، فحتى مسكها للسيجارة يدلّ على أنّها غير مدخّنة حقيقيّة، بل تتظاهر بذلك وتكشف عن أعلى صدرها النّاهد الجميل فتمتّع النّاظر بهما وكأنّها تبحث عمّن يحبّ نهديها.[34]

كانت الرّاوية على معرفة وثيقة بشريف، وقد جلست معه مرارا، في أوقات صحوته، وعاملته كصديق. لذلك لم يطاوعها ضميرها بالتهرّب منه في ساعتها الصّباحيّة المفضّلة، فنادته وطلبت منه أن يشاركها الجلوس بعد أن دخل إلى مقهى «نيتسا» مترنّحًا، وذلك بعد خروجه من الخمّارة التي تقع في الزّاوية المقابلة للمقهى.

تمتّع شريف في شبابه بالقوّة البدنيّة فكان الجميع يسيرون بمعيّة «القبضاي». لكنّه تحوّل فيما بعد إلى «سكّير». إنّه نموذج لشريحة أخرى من العرب الذين يعيشون في حيفا. أسماء أصدقائه «وليد عطا الله»، «فكتور»، «أبو حنّا» هي أسماء شائعة عند

33. انظر: مستغانمي، 2009.
34. انظر: «عن النساء والبكاء!»، ص 73.

العــرب المســيحيّين. لــم يعرف شريــف لمــاذا انهالت اللكمــات والضربــات على رأســه عندما حــاول دخــول قاعــة المحكمــة بعد ســماعه لصراخ صــادر منهــا، لكنّــه تكهّــن أنّ الشرطيّ يكــره العــرب. أراد شريــف، المعــروف بالقبضــاي، أن يثــأر لكرامتــه، فوجّه ضربة برأســه إلى مقدّمــة رأس الشّرطــيّ، وأعقبهــا بضربــة أخــرى بــين فخذيــه، فجعله يطــير نصف متر. عندهــا صرخ بــه صديقــه فكتــور قائلا: «امــزط بريشــك» لكنّه تجمّــد في مكانه، فمن شــيم الرّجولــة ألاّ يهــرب، فهــذا فعل يــدلّ على جبن صاحبــه. كانــت النتيجة أن هجــم عليه رجال الشرطــة وأوســعوه ضربا، ثــم كبّلوه واقتــادوه إلى نفس القاعــة التي حاول فتــح بابها ليجد أنّ الرّجــل الــذي علا صراخــه هو «أبــو حنّا» ابــن حارته.[35]

ليســت الشــخصيّات، في هذه المجموعة، أبطــالا، إنّما هي في أغلبها من المســحوقين والمغمورين الذيــن تكتــب عنهــم الرّاويــة بحساســية مرهفــة وبلغة بســيطة، مع ذكــر تفاصيــل دقيقة. هذا الأمر يجعل أســلوبها قريبًا مــن أنطون تشــيخوف (Anton Chekhov 1860–1904)، الكاتــب القصــصيّ الــرّوسيّ، الــذي يرجــع نجاحه هــو أيضــا إلى جعــل شــخصياته العاديّة البســيطة تنبــض بالحيــاة. كذلك فــإنّ الاســتهلال المقتضَــب في الحكايــات، والخاتمــة التي تؤكّــد على اســتمراريّة الحيــاة كما كانــت دون أن تقدّم حلّا، همــا أيضا من مميّزات أســلوب تشــيخوف والتي نجدها كذلــك في **حــكاوي المقاهي**.[36]

لعبة المشاهد المثيرة

تكثــر مشــاهد الحكايات التــي تبدو منفصلة عــن بعضها البعــض، لكنّهــا في مجموعها تتبع الجــوّ ذاتــه. فهــي تعــبّر، في أغلب الأحيــان، عــن أوضاع مريــرة لأناس بســطاء، بلغــة تبدو ســاخرة. لكــنّ هذه الســخرية مُقلقة، مثيرة للشــجن وأحيانــا للغضب لتســليطها الضوء على حــالات اجتماعيّــة قــد «نخجل» منهــا أو نعتبرهــا «لا-أخلاقيّة». بعض المشــاهد قــد صُوّرت بشــكل فنــيّ، حيــث يختلــف تأثيرها على القــارئ/ة عندمــا تُقرأ وهــي منعزلة عن السّــياق، عــن قراءتهــا في ســياقها الخــاصّ. لذلك، قد تتغير المشــاعر من النفور إلى الشّــعور بالشّــفقة مثلا .

35. انظر: «وجبة من الخوف والجرأة والحياء!»، ص 45–52.

36. أطلق فيكتور شكلوفسكي على الخاتمة في قصص تشــيخوف اسم «النّهاية الصّفر» ("zero ending"). انظر عن ذلك وعن الخصائص الأسلوبيّة في قصص تشيخوف في الكتاب التّالي: Loehlin, 2010, p. 34, p. 48.

إنّ تغـيّر المشـاعر في الحيـاة الواقعيّـة، وكذلك في العالم القصصي، يتناسـب مـع طبيعة وعي الإنســان وتجربته وإحساســه بالأشـياء حوله، بسـبب امتلاكه جسـدا به يتواصل ويستجيب، يشـعر ويفكّـر، وبالتّـالي فهو في حالـة ديناميكيّة مسـتمرّة. فأنـا لا أتّصل بالعالـم من حولي عـن طريـق التفكير بـه فحسـب إنّما عـن طريق حـواسّي، وبالتّـالي أسـتطيع التأثـير عليه. هكذا تكتسـب الأشـياء (objects) من حـولي في العالم معانيهـا، أي أنّ هذه الأشـياء نجرّبها وهـي مفعمـة وممتلئـة بما هـو وجدانيّ، حـسّي، خيـاليّ أو عمليّ ولذلـك لها معنـى. في هذه الحـال، ليسـت الأشـياء ولا الأشـخاص في العالـم الفينومينولوجيّ موجودة بشـكل مسـتقلّ عن ذاتنا، فالأشـياء (وكذلك الأشـخاص) تكتسـب معانيها بحسـب اسـتجابتنا لهـا وتأثيرنا (بمـا نفعلـه) عليهـا.[37] هذا يعنـي أيضا أنّنا نـدرك الأشـياء دومًا داخل سـياق معيّن.

الأمثلة التّالية توضّح ديناميكيّة التلقي الشعوري والوعي بالأشياء لدى القارئ/المشاهِد:

1. مجدولين في مشهد إيروتي

عُـرف عـن مجدولين أنّها مـن بائعات الهوى. طويلة القامة، شـعرها أسـود يغطّـي كتفيها، تنتعـل حـذاء بسـيطًا وفسـتانًا يكشـف جزءا كبـيرًا مـن ظهرهـا. في المقهى جلس الأسـتاذ تامـر مـع صديقه فريـد. على طاولـة أخرى جلس «رجل مسـنّ يبـدو كصعلوك متـشرّد».[38] يأتـي رسـم الشـخصيات مقتضبـا، ويركّـز غالبا عـلى الوصف الخارجيّ للشـكل في أحسـن الحـالات، أو يقتـصر على التسـمية. هذا يتلاءم مـع الكتابة مـن زاوية المشـاهدة «الحياديّة». مـع ذلـك تفاجئنا الرّاويـة أحيانـًا بأنّها تعرف ما يـدور في أذهـان الشـخصيّات، معلّلة ذلك بمعرفتها السّـابقة بالشّـخصية، فلا تكتفي بالسّـلوك الخارجـيّ فقط، بل تتحـوّل إلى راوية عليمـة بـكلّ الأمـور (omniscient narrator) كما هـي الحال مع الأسـتاذ تامر:

> اقتربـت مجدولـين مـن المقهى فـأزاح الأسـتاذ تامر رأسـه جانبـا خوفًا من أن تتعـرّف عليـه، فهـو معلّـم لابنتهـا التـي أصبحـت في المرحلـة الثّانويّة، ويعـرف أنّهـا تمتهـن بيع جسـدها مقابـل بعض الشّـواقل، ولـم يرغب أن يسـبّب لهـا الإحـراج، خاصّة أنّهـا بدأت تتفقّـد أحدهـم لاصطياده.[39]

37. انظر: Matthews, 2006, pp. 89–90. انظر كذلك البند الموسوم «خطاب الغلاف: الكرسّي والقطّة» في هذا المقال.
38. أسدي، «كلّنا في الهوا سوا!»، ص 38.
39. ن. م.، ص 38–39.

المشهد التّالي يبيّن غنج المرأة مجدولين ومحاولتها إثارة الرّجل:

> حـال جلسـت مجدولـين إلى طاولة العجـوز، باعدت سـاقيها بحركة سريعة وكشـفت له عـن أعلى فخذهـا تخـبره بأنّها تلقّت ضربـة مـا، ويؤلمها مكان الضّربـة»،[40] وفي مقطـع لاحـق: «مالت مجدولين على المسـنّ وقرّبـت ثدييها منـه ثمّ أخـذت تبعدهما تـارة وتدنيهما مـن وجهه تـارة أخرى.[41]

لا يبـدو عـلى العجـوز أيّ انفعال، إنّمـا على تامر الذي تلتهب مشـاعره الجنسـيّة وتتسـارع أنفاسـه وهـو يراقـب حـركات مجدولـين. مـع ذلـك، تنجـح مجدولـين أخـيرا في اصطيـاد العجـوز فيأخذهـا معـه إلى بيتـه القريب مـن المقهى.

يتحـوّل الشـعور من الإثـارة إلى الشّـفقة، خاصّة عندمـا يُكتَب عنـه من وجهة نظـر أنثويّة. فالمـرأة تفهـم معانـاة المـرأة التـي تُجبَر على بيـع جسـدها مقابل المـال، فذلك أعـلى درجات المهانـة والإذلال للمرأة:

> شـاهدتُ مجدولـين عـلى رصيف الشّـارع المقابـل تـؤشّر بيدها للسـيّارات وكأنّهـا تريـد توصيلـة إلى مـكان معـيّن، فتأكّدتُ بأنّها فشـلت في اسـتمالة العجـوز، أو أنّـه بخيـل، فطردها. شـعرتُ بشيء مـن الغمّ، لأنّـي تمنّيت لها النجـاح وأن يرزقهـا الله بالمال اليسـير.[42]

2. أليكس النّادل ضعيف السّمع

اعتـادت الرّاويـة أن يقـدّم لها «إيتسـيك»[43] قهوتهـا الصّباحيّـة في المقهى. لكنّهـا فوجئت في ذلـك اليوم، بعد خمسـة أعـوام مـن ارتيادها للمقهـى ذاته، بفتـى يافع يتحـرّك كالعفريت، لـه رقبـة قصـيرة وغليظة، أشـقر وأبيـض البشرة، يثـب أمامها، ينظّـف الطّاولات، ويمسـح العـرق بيـده عن جبينـه، ولا تسـتطيع أن تميّز فيمـا إذا كان سـعيدًا أو حزينـًا. كان فنجان القهـوة يتأرجح بـين يديه، فـأرادت مسـاعدته، «ولكنّه أبى ذلك وعانـد كالبغـل، مدّعيًا بأنّه

40. ن. م.، ص 40.
41. ن. م.
42. ن. م.، ص 42.
43. «إيتسيك» (**איציק**) هو اسم عبريّ، وهو للتحبّب باسم **יצחק**.

جديد في العمل وعليه تعلّم المهنة».[44] هذه الصّورة عن النّادل «أليكس»[45] لا تثير عطفنا عليه، بل قد تجعلنا نضحك أو نسخر منه. لكنّ السّياق الحكائيّ ينجح في تغيير مشاعر القارئ الأولى بعد أن يكتشف أنّ «أليكس»، صاحب الصّوت الطّفوليّ، هو ابن «إيتسيك»، وقد ترك دراسته الثانويّة كي يهتمّ بتوفير المال لأمّه وإخوته. يكبر تعاطفنا معه بعد قراءتنا للمقطع التّالي:

> رأيت النّادل اليافع «أليكس» يحمل طلبيّة قهوة وبعض الكعك إلى الموظفين في البناية المقابلة ورأيته يعبر الشّارع والإشارة الضّوئيّة حمراء، ناديته بصوت عال محذّرة إيّاه. فقال أحد الجالسين بقربي: لن يسمعكِ فهو ثقيل السّمع كوالده «إيتسيك» الله يرحمه.[46]

في الحالات العاديّة قد نستهزئ بالأشخاص ثقيلي السّمع، غالبا إذا كانوا كبارا في السنّ، ونتعامل معهم على هذا الأساس. لكنّ كون الشخص فتى يجعلنا نشفق عليه.[47] لذلك عند قراءتنا للمقطع أعلاه، مسترجعين مقطعا آخر عن أبيه، فإنّنا نشعر بالحزن والقلق على هذا الفتى من أن يصيبه ما أصاب أباه:

> ذات مرّة كنت جالسة في المقهى، قام «إيتسيك» بتوصيل فنجان قهوة وكعكة إلى الموظفين في البناية المجاورة، فعبر الشّارع والإشارة الضّوئيّة حمراء، وصرخت أنبّهه، ولكنّه لم يسمعني بل مضى في طريقه ولم يصب بأذى.[48]

ولكنّه في يوم آخر تصدمه حافلة وتقتله، لأنّه لم يسمع التحذيرات!

3. عندما يتحوّل اللباس المثير إلى نقمة

اختارت الرّاوية ذلك اليوم بالذّات كي تغيّر من نمط ثيابها، فهناك فرصة جديدة بانتظارها كي تغيّر مكان عملها ورئيسها في العمل، بشروط أفضل ممّا هي عليه

44. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 20.
45. اسم «أليكس» ليس عبريّا وهو اسم التحبّب لألكسندر، شائع عند الروس والإنجليز.
46. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 22–23.
47. عن أشكال تماهي القارئ/المشاهِد مع «البطل»، مثل التعاطف معه، الإعجاب به، السّخرية منه، أو الوصول إلى حالة من التطهير (catharsis) النفسيّ، وذلك بحسب نظرية الاستقبال عند ياوس (Jauss) انظر: Jauss, 1974, "Levels of Identification of Hero and Audience", pp. 283–317.
48. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 21.

حاليـا. بمـا أنّ اختيار المـرأة لثيابها كثيرا مـا يرتبط بحالتهـا المزاجيّة أو بالأشـخاص الذين سـتلتقي بهـم، لذلـك تبـدأ حكاية «نـاري ناريـن» بحالة نفسـيّة فيهـا انشراح وتوقّـع نقلة نوعيّـة سـتغيّر من واقعهـا المهنيّ. ارتـدت لأوّل مرّة ملابس رسـميّة وأنيقة: «تنـورة قصيرة، نحو شـبر فـوق الرّكبة، وقميصًـا أبيض ضيّقًـا، وفوقه جاكيـت»،[49] وتطيّبـت بالعطر، فهي عـلى موعـد للقـاء «بيـتر أبو كيلـة»، مديـر إحـدى العيـادات الطبيـة الخاصّـة في حيفا. من الواضـح أنّ هـذا النمـط مـن اللباس فيه إشـارة مـع أنّ الرّاوية وصفتـه بالرسـميّ وبالأنيق.

فضّـل «أبـو كيلـة» طاولـة داخل المقهـى. ولكـن، قبل أن يجلسـا شـدّها إليه وطبـع قبلتين عـلى وجنتيهـا، فشـعرت بأنّه شـفط لحم خدّيهـا بين أسـنانه المصفـرّة. جمـدت في مكانها، وبحركـة تلقائيّـة مسـحت أثـر لعابه عـن خدّيهـا. وفي ذلك إشـارة واضحة لاشـمئزازها من سـلوكه، ولكنّهـا لم تسـتطع أن تقوم بردّ فعل مناسـب، فقد تكـون قبلته بريئة! سـألها عن سـبب رغبتهـا في تغيـير عملها وهي لا تـزال جديـدة فيه، فقصّـت عليه ما حـدث مع طبيب العيـون.[50] فقـام «أبو كيلة» ومـرّغ بكفّ يده الخشـنة وجهها، فشـعرتْ بأنّه سـيلتقط لحم وجههـا. وَعَدَهـا بـأنّ راتبهـا عنده سـيكون أعلى ولن يكـون عملها شـاقًا، ويمكنهـا القدوم إلى العيادة في السّـاعة السّـابعة، لكـي يكونا لوحدهما ويحتسـيا القهوة بمفردهمـا. ثمّ: «مدّ أبـو كيلـة يده مـن تحت الطّاولة ومسّـد ركبتـي وقال: أنتِ لسـت صغيرة وفهمـك كفاية».[51] أخـذت تفكّـر بمخـرج من هـذه الورطة، وقـد اتخـذت قـرارا بأنّها لـن تعمل عنـده، لكنّها قالـت: «عرضـك ممتاز، سـأتّصل بـك خلال أيّـام».[52] حـاولَ مرّة أخـرى أن يقبّلهـا قبل أن ينـصرف، إلاّ أنّهـا أسـقطت حقيبتها أرضًـا عن قصـد، وانحنـت لتلتقطها هربًا مـن القبلة. اسـتنتجت بـأنّ نـار طبيبها أفضل من جنّـة «أبو كيلة». بعد أن جلسـت بهـدوء في المقهى إذا بهـا تـرى طبيب العيـون متّجهـا إلى العيادة، فنادتـه ليشرب القهـوة معها، فأقبل مبتسـمًا. ولكـن، عندمـا نبّهتـه إلى ضرورة الذهـاب إلى العيـادة، فقـد اقتربـت السّـاعة مـن الثامنـة صباحًـا، قـال: «دعـك من العمـل الآن، لدينـا عشر دقائق مـن الحريّـة نتمتّع بهـا».[53] هكذا، في نهاية النصّ فقط، يتّضح عنوان القصّة «ناري نارين».

49. أسدي، «ناري نارين»، ص 99. لاحظ الاسم المثير للسخرية «أبو كيلة» الذي أعطته لهذا المدير.
50. هناك تناص داخـلّي واضح، فلم تقصّ الرّاوية ما حدث مع طبيب العيون عند لقائها بأبي كيلة، لأنّها تفترض العلم بما حدث معهـا عندما أخذت «وجبة بُن مهيلة» من خزانة الطبيب دون إذنـه. هذا يؤكّد على وحدة هذه المجموعة القصصيّة، وبأنّها أقرب إلى الرّواية القصيرة. انظر: أسدي، «وجبة من الخوف والجرأة والحياء!»، ص 45–52.
51. أسدي، «ناري نارين»، ص 102.
52. ن. م.
53. ن. م.، ص 104.

غالبًا ما تكتب ميسون أسدي قصصها بشكل يبدو بريئًا وكأنّها لا تقصد توجيه نقد ما، تمامًا كما في هذه القصّة. إلاّ أنّ الاتّهام المغلّف هنا واضح، فالكاتبة امرأة وتعرف ما يضايقها في تصرّفات الرّجال، الذين يعتبرون طريقة لباس المرأة بطاقة عبور حرّ لها، أو بالأحرى لجسدها. بالنسبة لهم، ما دامت المرأة ترتدي ثيابًا ضيّقة وقصيرة تبرز مفاتنها فهذا يعني أنّها على استعداد لإقامة علاقات عابرة مع الرّجال. قد لا تكون المرأة ترمي من اختيارها لملابسها سوى أن تشعر بأنّها جميلة. لكنّ المجتمع الذكوريّ لا يفهم هذه المعادلة، بل يفسّرها كما يحلو له وبما يتناسب مع مصالحه. حتى رئيسها في العمل (طبيب العيون)، الذي اعترض بطريقة قاسية ومؤذية لمشاعرها المرهفة، لمجرّد أنّها قد أخذت القليل من البنّ لتصنع لنفسها فنجان قهوة، لم يُسرع في ذلك اليوم إلى عيادته، بل أراد أن يبقى وإيّاها جالسَين في المقهى، فقد رآها امرأة جذابة ومغرية! هذا سيجعلها، بطبيعة الحال، لا ترتاح في عملها بدءا من هذه اللحظة.

4. إلقاء الحجارة على السّيّارات في يوم الغفران

من المعروف أنّ قيادة السّيّارات، في حيفا وغيرها من المدن اليهوديّة، ممنوع يوم الغفران. كلّ سيّارة تخالف ذلك تعرّض صاحبها لهجوم بالحجارة عليه وعلى سيّارته. هذا المشهد بات مألوفا وعاديّا ومتوقّعًا. تجوّلت الرّاوية قليلا في شوارع حيفا الخاوية وهي تشعر بأنّها ملكة الشّارع بمناسبة يوم الغفران. ولكن:

> تبخّرت متعتي من السأم والوحدة، وارتعشتُ ارتعاشًا عصبيّا عندما سمعت فرقعة زجاج سيّارتي الخلفيّ. توقّفت، فرأيت حجرًا متوسّط الحجم قد اخترق الزّجاج وحطّ على المقعد الخلفيّ. لم أبحث عن مصدره، بل أرسلتُ نظرات خاطفة مرتبكة هنا وهناك، وطأطأت رأسي خوفًا من أن أتلقى حجرًا آخر يصيبني مباشرة.[54]

المشهد أعلاه عاديّ، حتّى لو أجادت الرّاوية في وصف المشاعر ممّا قد يثير تعاطف بعض القرّاء. لكن، عندما يُقرأ في ارتباطه بما يليه، سيجعلنا نشعر بالغضب، وهو أيضًا مثال آخر على نقد الكاتبة «البريء» لبعض مظاهر المجتمع العربي:

54. أسدي، «الهرب من حفرة الوحدة والوقوع في فخّ الحرّيّة»، ص 112.

مــا كان أشــدّ دهشــتي، ومــا كان أكــبر حزنــي حين ســمعت صــوت فتى يقــول لزميلــه باللغــة العربيّــة: لقــد توقّفــت السّــيّدة.. اضرب حجــرًا آخر!.[55]

خطاب الغلاف: الكرسيّ والقطة

في تأمّلنــا للغــلاف الخارجــيّ نجــد أنّ العنــوان الرّئيــسيّ قــد تلته عبــارة (كــرسيّ في مقهى) موضوعــة بــين قوســين. كأنّ الرّاويــة هنا قد تســاوت مع الشيء وهــو الكرسيّ، خاصّــة وأنّها كانــت تختــار دومًــا الكــرسيّ ذاته، وتتضايــق فيمــا إذا احتلّ مكانها شــخص آخــر، كأنّه قد احتــلّ مكانــا هــو ملك لهــا. من ناحيــة ثانية، يشــير الأمــر إلى تماهيهــا مــع الكرسيّ/الشيء وكأنّــه صــار يمثّــل زاوية الرؤيــة، منها تلتقــط الأشــياء في وعيها وتراهــا من هــذه الزّاوية، بينما يشــكّل وعيها أو يرســم بقية الصّــورة النّاقصة، وفي ذلك تناســب مــع الفينومينولوجيا والتوجّــه الغشــتلتي. مَــن يتأمّــل صــورة الغــلاف لا يجــد امــرأة تجلــس عــلى الكــرسيّ، بل قطّــة مســترخية تتميّــز بنظرة ثاقبــة موجّهة نحــو شيء مــا. إلى جانب الكرسيّ هنــاك طاولة مســتديرة زجاجيّــة شــفّافة ينعكــس ظلّهــا عــلى الحائــط الخلفــيّ، فوقها أصيــص فخاريّ تتــدلّى منــه نبتة خــضراء، ويتراءى في واجهــة الأصيص عنقــود عنب أخضر. توحــي الصّورة بجــوّ بيتــيّ فيــه حميميّــة ودفء وخصوصيّــة لا نجده عــادة في المقهــى. لقد تحــوّل المقهى بالنســبة للراويــة – المــرأة مكانًــا تمــارس فيــه ســاعة تحرّرها مــن عبوديّــة البيــت والعمل ومكانــا تلجــأ إليــه، في السّــابعة مــن صبــاح كلّ يــوم، لتبقــى فيــه ســاعة قبل أن تعــود إلى قيــود العمــل. صــار هــذا المــكان خاصّــا بها كأنّــه بيتهــا، ففيــه تمارس مــا يعطــي للمرأة الكاتبــة فرصــة التعبــير الحــرّ، فتتحــوّل الكتابة إلى وســيلة تحرّر وفــرح وعــودة إلى الذات، وقــد أضناهــا الاغــتراب في البيــت أو في العمل. تتحــوّل الكتابة، كمــا يقول إبراهيــم طه، عند الأديبــات العربيّــات إلى حالة حبّ لا نهائيّــة، تعوّضهنّ عن الحياة الكابوســيّة التي يعِشــنها. تصــير الكتابــة وســيلة تبقيهنّ أحيــاء وتمنحهــنّ الأمل.[56]

يعــبّر الإهــداء عن الفكــرة أعلاه، لكــن بتحويلهــا وإيصالهــا إلى الجمهــور المتلقّــي، فتتحوّل

55. ن. م.
56. انظر: Taha, "Swimming Against the Current: Towards an Arab Feminist Strategy", 2007, p. 207.
انظر كذلك الحكاية الأولى في المجموعة، «واحد قهوة وتنين سكّر وواحد ساعة من الحريّة!»، ص 9–13.

قـراءة الحـكاوي (لا كتابتهـا) إلى عمليّـة تنشـد تحريـر الآخريـن أو مَـن «أدمنـوا العبوديّة ونسـوا طعـم الحرّيّـة». هنـا لا تسـتثني الكاتبـة جمهـور الرّجـال «إلى الذيـن اسـتعبدتهم الحيـاة»، وفي ذلـك توجُّـه واضـح يسـاوي ما بين المـرأة والرّجـل، ويُبعـد عن الرّاويـة تهمة التذمّـر المسـتمرّ الشّـائع عنـد المـرأة كتعبير عـن أنّهـا المسـتعبدَة الوحيدة.

لا يفهـم القـارئ/ة، في علاقتـه الأولى مـع الكتاب، صـورةَ الغـلاف إلاّ بما يتيحه لـه العنوانُ مـن فهم. لكـنّ قـراءة النّصوص فيمـا بعد، توضّح السّـبب في تصميـم هذا الغـلاف.[57] ففي «يـوم الغفـران» تُغلَق جميع المحـلاّت، ويخصّصه اليهود للصـلاة والصّوم، وتُمنـع فيه كافّة الأعمـال. كانـت الرّاوية عـلى علم بذلك ولكنّهـا، بعد أن سـافر زوجها وأولادهـا إلى طابا، دبّ فيهـا الشـعور بالوحـدة، عـلى الأخصّ بسـبب حرمانهـا في مثل هـذا اليوم مـن الجلوس على مقعدهـا المعتـاد في المقهى وتنـاول قهوتها. فقـرّرت أن تتمرّد عـلى واقعها. ركبت سـيّارتها، مـع أنّ ذلـك محظـور، آخـذة معهـا كـرسيّ البحـر وتيرموس القهـوة. أمـام المقهـى المعتاد وضعـت كرسـيّها «ملاصقـا للحائـط قـرب حـوض الزّهـور»،[58] ثمّ أخـذت تسـكب القهوة وتقـرأ في كتـاب لتمضيـة الوقت، لأنّ أحـدًا لن تـراه في مثل هذا اليـوم، وبالتّالي سـتُحرَم من ممارسـة هوايتهـا اليوميّة في مراقبـة النّـاس والكتابة عنهم.

صـار لعلاقتهـا مـع الكرسيّ، الـذي اعتـادت أن تجلس عليـه عنـد ارتيادها لمقهى «نيتسـا»، طابـع الخصوصيّـة والحميميّـة حدّ الامتـلاك للـشيء. تتضايق إذا احتـلّ أحد آخر كرسـيّها وكأنّه نـوع مـن الاحتلال غـير الشّرعيّ:

> شـاهدت أحـد الطفيليّـين يجلـس عـلى مقعـدي المفضّـل، [...] نظـرتُ بطـرف عينـي لذلـك الذي اتّخـذ مكانـي المفضّل، ولحسـن حظّـي رأيته يضـع نقـودًا عـلى الطّاولـة وينهـض. أخـذتُ كلّ أغـراضي وقفـزت للتو إلى طاولتـي المفضّلـة بلونهـا الخريفـيّ وكراسـيها الملوّنـة بألـوان النّبيذ والعقيق.[59]

كذلـك يـرِد ذكـر كرسـيّها الخـاص في حكايـة «نـاري ناريـن»: «وأخـذت أفكّـر في الكرسيّ

57. عن أهميّة تصميم الغلاف في تسـويق الكتاب، واختلاف اسـتجابة القارئ لصورة الغلاف قبل القراءة وبعدها، مع تطبيق ذلك على عيّنات من الرّواية العربيّة، انظر: سروجي-شجراوي (2011)، ص 137-153؛ ص 351-364.
58. أسدي، «الهرب من حفرة الوحدة والوقوع في فخّ الحريّة»، ص 109.
59. أسدي، «العنوان والمكتوب»، ص 19.

الخــاصّ بــي في الخــارج، وهو مــا زال خاليًــا ينتظرنــي».[60] أمّا صــورة القطة عــلى الكرسّي فقــد خُصِّصــت لها حكايــة هــي «نُزهة القطــة بين المقهــى والمحطّــة».[61] إذن، مــن الواضح أنّ مصمّــم الغــلاف أســامة مــصري، بمــا في ذلــك اللوحــات التــي رســمها قبــل كلّ حكاية، قــد اختارهــا بوحــي من الحكايــات، ولم يقــصّر في محاولتــه نقــل «الشــعور» أو «الوضعيّة الخاصّــة» للموصوفــات. فصــورة القطّة المســترخية عــلى الكرسيّ نجــد لها عبــارة تقابلها في القصّــة مــع التأكيــد، مرّة أخــرى، على علاقــة الرّاويــة بهــذا الكرسيّ: «لــم أتوقّــع في يوم ما أن أجــد قطّــة وقحــة تجلس عــلى هــذا الكــرسيّ باطمئنــان».[62] إذن، الغلاف له علاقــة وثيقة بالمضمــون، كما أنّــه يرتبــط «وجدانيّــا» بالرّاوية.

هنــاك قصّتــان إحداهمــا عن الكــرسيّ وأخرى عــن القطــة في هذه المجموعــة، ممّــا يؤكّد على أهمّيتهمــا في صــورة الغــلاف. تســتخدم الكاتبــة في «كلام الكــراسي بــين الفــرح والمآسي»[63] أســلوب «الإغــراب» (defamiliarization) الــذي تكلّم عنــه فيكتور شكلوفســكي (Victor Shklovsky)، أي جعــل الــشيء يبــدو غريبًــا وغــير مألوف. في هــذه القصّة، كــراسي المقهى تتكلّــم وتعــبّر عن مشــاعرها وتتواصــل فيما بينها.[64] تكتســب الكــراسي طابع الشــخصيّات البشريّــة، وتتحــوّل الرّاويــة إلى مســتمع ينقــل أحاديــث الكراسي. كمثــال على ذلــك، الكرسيّ الــذي تلطّــخ بالقــيء، فأطلــق «آهــة خافتــة عميقــة مــن قلبــه» وأخــذ يشــكو إلى «زميلته الطّاولة»:

60. أسدي، «ناري نارين»، ص 102. من الواضح أنّ اسم الحكاية مأخوذ من عنوان أغنية لهشام عبّاس.
61. انظر: أسدي، «نُزهة القطة بين المقهى والمحطّة»، ص 125–130.
62. أسدي، «نُزهة القطة بين المقهى والمحطّة»، ص 125.
63. انظر: «كلام الكراسي بين الفرح والمآسي» ص 63–67.
64. إنّ تحويل الانتباه من محور العلاقة التقليديّة ما بين المؤلّف والنّصّ إلى محور العلاقة ما بين القارئ والنّصّ قد ظهر في الكتابات الأولى لفيكتور شكلوســـفكي (1893–1984)، أحد الشّـــكلانيّين الرّوس البارزين. بالنّسبة له، القارئ المتلقّي هو الذي يحدّد القيمة الفنيّة للعمل الأدبيّ. فعندما نصف نصّا شـــعريّا أو نثريّا بأنّه فنيّ وجميل، فذلك ليس «حقيقة» نصّيّـــة موضوعيّة بقدر ما هو نتيجة إدراكنا لهذا النّصّ، أي أنّ التقييـــم نابع من وعينا وإدراكنا الذاتيّ للعمل الأدبيّ. أمّا المواضيع التي ندركها كأمر غريب وغير مألوف فهي وحدها التي تستحقّ صفة «الفنيّة». يتّضح أن «الإغراب» يعبّر عن علاقة خاصّة بين القارئ والنّصّ، يخرج فيه الموضوعُ من مجال إدراكه الاعتياديّ المألوف، ولذلك هو العنصر الأساس في كلّ الفنون في رأي شكلوفسكي. كمثال على ذلك، قصّة «خولستومر» (Kholstomer) للكاتب الرّوسي ليو تولستوي. خولستومر هو حصان طاعن في السّـــنّ يتذكّر أيّام صباه. هذه التقنية قد أتاحت لتولستوي وصف الأشياء والفعّاليّات المألوفة من وجهة نظر بريئة وساذجة. قصّة حياة الحصان مبنيّة على الإيثار، وهي تُروى بشـــكل موازٍ لحياة صاحبه الأنانيّ وعديم الجدوى. في نهاية القصّة يُقتَل الحصان، لكنّ جسده يعطي الحياة لجراء الذّئب. انظر: Victor Shklovsky, “Art as Technique”, 1998, p. 18. لقراءة قصّة «خولســـتومر» لتولستوي انظر: Tolstoy, “Kholstomer”, 1958, pp. 198–241. انظر كذلك، سروجي-شجراوي، 2011، ص 25–27.

انظـري يـا عزيزتـي كيـف أصبـح حـالي فأنـا أقـرف مـن نفـسي بسـبب هـذا السّـكران المعتـوه.. سـئمت جـوّ المقهـى الخانق مـن دخان السّـجائر والمركبـات والعجائز والأطفال الصّغـار والمشرّدين وذوي الذقون والشّـعور الطّويلة.[65]

ويسـتمر حديـث الكـراسي مُبيِّنـا نوعيّة الأشـخاص الذيـن يرتادون هـذا المقهـى، وردّ فعل الكـراسي النّاقـم أو الـرّاضي. فأحـد الكراسي يحكـي عن معاناتـه من جلوس الرّجل السّـمين عليـه، ويـكاد يختنق من استنشـاق رائحـة مؤخّرته.[66] وآخر يشـكو من طفـل صغير جميل قـد حفـر اسـمه عـلى الكرسيّ بالشّـوكة ثـمّ لوّنـه بقلـم التّوش، فلـن يـزول الجرح أبـدًا.[67] تتحـوّل حكايـة الكـراسي إلى حكايـات تمثّـل لحيـاة البـشر وترمـز لهـم منـذ ولادتهـم إلى مما تهم:

الواحـد منّـا لا يولـد مـع طباعـه وتصرّفاتـه. يكتسـبها أوّلا بـأوّل، ونحـن عندمـا خرجنـا مـن المنجرة لم نـدرِ إلى أيـن سـنذهب.. أنا بصراحـة، كنت أحلـم بـأن أكـون في بيـت دافـئ وليـس عـلى رصيـف الشّـارع.. ضحـك الكـرسيّ العجـوز وقال بجـدّ واتّـزان: لا تحمل الهـمّ، طمئن بالـك، فالدّفء سـينالنا كلّنـا في النّهايـة عندمـا نتحـوّل حطبًـا لأحد الأفـران.[68]

إنّ التّماهـي (identification) مـع الكـرسي، الـذي عبّرت عنـه الرّاوية بشـكل غير صريح، وتقمُّـص وجهـة نظـره، يتحـوّل إلى حالة تتمنّـى فيها أن تكـون قطّـة تتمتّع مثلهـا بحرّيّة الحركـة. تبـدأ العلاقة مع القطـة التي احتلّـت مكانهـا في المقهى بالنفـور والغضب ووصف القطّـة بالوقحـة. يتغـيّر هـذا السّـلوك ويتحـوّل إلى تقبّـل لهـذه القطّـة وتقديـم حليب لها والجلـوس إلى جانبهـا وتمسـيد ظهرهـا برقّـة، وهـي سـعيدة لشـعور القطّـة بالأمـان إلى جانبهـا. ثـمّ تتحـوّل العلاقة مـع القطّـة إلى تمنّي التماثـل معها:

تمنّيـتُ لـو أنّي قطّـة ولا تقتـصر حرّيّتي على سـاعة من الزّمـن، أقضيها هنـا في المقهـى كلّ يـوم. فالقطّـة لا تلتـزم بمـكان مـا، فحتـى القطـط البيتيّـة تراهـا تخـرج طـوال الوقـت، وتعـود متـى شـاءت غـير ملتزمة

65. انظر: أسدي، «كلام الكراسي بين الفرح والمآسي»، ص 64.
66. انظر: ن. م.، ص 64–65.
67. انظر: ن. م.، ص 65.
68. ن. م.، ص 67.

> بقـطّ معــيّن تكـون لــه زوجــة مــدى الحيــاة، وحتــى إن حملــت، تختار بنفســها المــكان الذي ســتضع فيه. [...] حســدتها عــلى حريّتهــا الكاملة ونقــص حريّتي.[69]

لهـذه «الحـكاوي» طابـع الخواطـر أكثـر مـن طابـع الحكايـات. إلاّ أنّهـا تتحـلّى في بعض الحــالات القليلــة بالشّــاعريّة، كمــا ظهــر في علاقــة الرّاويــة بالقطّة:

> تعــالي يــا قطّتــي واجلــسي في حضنــي، فأنــا أحــترم وحشــيّتك وحبّــك للحريّــة. لقــد أصبحنا نحن البــشر مدجّنين أكثــر من الحيوانــات البيتيّة. يقتادوننــا رغمــا عنّــا إلى أماكــن عملنــا خوفــا مــن انقطــاع الــرّزق عنّا، وحتــى بيوتنــا نذهــب إليهــا أحيانــا مرغمــين، لأنّه ليــس لنا مــكان آخر نلجــأ إليه.[70]

النّهاية المُربِكَة

«وأخــيرًا! وصلت الرّســالة» هو آخر عنــوان في مجموعة **حــكاوي المقاهي**. يبــدو أنّ الكاتبة قــد تعمّــدت اختيار العنــوان الملتبس الــذي يحتمل عــدّة إمكانيّــات. فهل المقصود بالرّســالة هنــا مجموعــة الرّســائل التــي كان عــلى السّــكرتيرة/الرّاوية إرســالها إلى المــرضى، لكنّهــا تأخّــرت في فعــل ذلــك فأغضبــت أحــد الأطبــاء؟ أم المقصــود «رســالة» الكاتبــة لقرّائها، أي مجمــوع حكاياتهــا وخواطرها؟ أم هي «رســالة» بمعنى الفكــرة التي توصّلت إليهــا الرّاوية بعــد مراقبتهــا للآخريــن والكتابــة عنهم؟ لقد اســتنتجت الرّاوية بــأنّ التنصُّت عــلى الآخرين ومراقبتهــم بهــدف الكتابــة عنهــم هو شــأن مــرضيّ، لا يجــرّ ســوى المتاعب عــلى صاحبه. بهذه الكلمــات تنتهــي المجموعة:

> ســقطتُ عــلى الكــرسيّ وأغلقــتُ عينــيّ بكفّتَــي يــديّ وأقســمتُ: لا.. لــن أتنصّــت عــلى الآخريــن ولــن أكتــب شــيئا عمّــا يحــدث في المقهــى.[71]

فالكتابــة عــن الآخرين يشــبه عمل جاسوســة لــدى المخابرات، كمــا نعتت المرأة التــي احتلّت

69. أسدي، «نزهة القطّة بين المقهى والمحطّة»، ص 126–127.
70. ن. م.، ص 128.
71. أسدي، «وأخيرًا! وصلت الرّسالة»، ص 139.

مكانهــا في المقهــى. والتلصص عــلى الآخرين عيب.[72]

تبقــى التســاؤلات أعــلاه دون إجابــة، بل يولد ســؤال آخر يبقى هــو الآخر دون جــواب. ماذا لــو كانــت امــرأة أخرى هــي التــي كتبت هــذه المجموعــة؟ ومــا الرّاوية ســوى مُشــاهِدة أو مُراقِبــة مــن بعيد، كانــت تقف في دائــرة البريد تنتظــر أن يحــين رقمها، وهي توجّــه نظرها مــن مكانها هــذا إلى المقهى. فاشــتعل الغضب في داخلها عندما رأت شــابّة متأنّقــة متصابية، تجلــس عــلى مقعدهــا في مقهــى «نيتســا»، وتضع عــلى رأســها قبعة تشــبه إحــدى قبّعاتها الخريفيّــة، وتُخــرج مــن حقيبتهــا الجلديّــة دفترًا يشــبه دفترها، عليــه صورة تــشي جيفارا، وقلــم باركــر يشــبه قلمها. كانــت مثلهــا تتنصّت عــلى كلام النّاس مــن حولهــا، وتراقب كلّ شــاردة وواردة حولهــا بهــدوء وانتباه تامّــين. وحــين أرادت أن تنظر إلى ما كتبتــه تلك المرأة، بعــد أن غــادرت البريــد إلى المقهــى، وجــدت أنّ خطّهــا يشــبه تمامًا خطّهــا هي، أمّا الشّــابة فكانــت قــد غــادرت المكان تاركــة دفتر الملاحظــات. نبقــى كقــرّاء حائرين، فقد تكــون هذه الشّــابة مجــرّد امرأة قد جلســت عــلى الكــرسي ذاته الــذي اعتــادت أن تجلس عليــه الرّاوية، ولعــل الأخيرة قد نســيت دفترهــا في ذلــك الصّباح، ولشــدّة خوفها باتــت تتخيّل تلك الشّــابة تكتــب الحكايــات مكانهــا. فشــعرت بالغــيرة منهــا، وخافــت أن تحتــلّ مكانهــا في الكتابــة أيضــا، وهــي التــي اعتبرت نفســها لا مثيــل لهــا «الذكيّة صاحبــة القلــم وملكــة الكلمة».[73] تقــوى هــذه الإمكانيّــة عندمــا نعــرف أنّ أليكس قــد أسرع إليها ليقــول: «لقــد حافظتُ على أوراقــك وقلمــك تمامًــا كما طلبــتِ إلى حــين عودتك مــن البريد».[74]

هــل «الرّســالة» هــي أنّ كلّ مــا يُكتَب هــو نتــاج الخيــال والرّغبة العميقــة الدّفينــة، خاصّة عندمــا لا يكــون الواقــع مُرضيًــا؟ فالرّاويــة وجــدت بــأنّ واقعهــا الحقيقيّ يتلخّــص بكلمة «العبوديّــة»، بينمــا ســاعة حريّتهــا الوحيدة تكون عنــد ممارســتها للكتابة. مع ذلــك يُطرَح الســؤال: هــل بالفعــل مارســت عمليّة الكتابــة أم أنّ هــذه «الحــكاوي» كانت نتيجــة تخيّلها وتمنّيهــا أن تكــون مــكان تلــك الشّــابة الأنيقــة التــي جلســت في مقهى «نيتســا» ومارســت الكتابــة، بينمــا بقيــت هي مقيّــدة بعملهــا الرّتيــب الذي لا مفــرّ منه؟

مَــن هو أو هــي «المؤلّــف/ة الحقيقيّ/ة» لهــذه الحكاوي؟ السّــكرتيرة التي عملــت في المركز الطّبــيّ أم الشّــابة التــي ظهــرت في آخر حكايــة؟ والجواب على ذلك أنّ الســؤالَ غــيرُ شرعيّ،

72. انظر: ن. م.، ص 137–138.

73. ن. م.، ص 137.

74. ن. م.، ص 139.

فقـد وصلت «الرّســالة»/الكتاب إلى جمهــور القرّاء. أمّــا المؤلّف/ة فقد بــات دون أهميّة، لأنّ النــصّ صار مُلــكًا للقرّاء يتحكّمــون بمعانيه ودلالاتــه، وقد يختلفون في تفســيرهم وتقييمهم وحُكمهــم عــلى الكتــاب، دون أن يســتطيع صاحب الشــأن (المؤلّــف/ة) أن يفعل شــيئا. هذا هــو عمليّــا المقصود بمــوت المؤلّف كما تكلّــم عنه بــارت (Barthes).[75]

75. عن «موت المؤلّف» انظر: Barthes, "The Death of the Author", 2001, pp. 1466–1470.

الخلاصة

إنّ النّصـوص التـي تعتمـد البسـاطة ونقل مشـاهد يوميّة لأنـاس عاديّين تثير السـؤال حول جدواهـا في مجتمـع معاصر يتميّز بالازدهـار الصّناعي والتكنولوجيّ، وتقاس الأمور بحسـب قيمتهـا الماديّة. لهذا السّـبب تعـرِضُ الدّراسـة الحاليّـة التوجّـهَ الفلسـفيّ الفينومينولوجي لميرلوبونتـي على أسـاس أنّه يشـكّل دعمًـا منطقيًا لـلأدب وللفنـون عامّـة. الفينومينولوجيا التـي تعتمـد على وصـف ما يظهـر للوعي تتناسـب مع الأسـلوب الأدبـيّ العفـويّ التّلقائيّ. فالاثنـان يصبوان إلى ملامسـة الأشـياء والأشـخاص ووصفهمـا في طبيعتهمـا البدائيّة الأولى دون تعقيـدات المنطـق والتّحليـل. هـذا الوصف يشـكّل النّـواة الأولى تنبثق منهـا، فيما بعد، النّظريّـات العلميّـة والنّفسـيّة والاجتماعيّة والنّقديّـة. وبالتّالي يصير الأدب سـابقًا للعلم، وله مكانـة خاصّة وهامّـة في الكلام عـن الأفراد والأشـياء والعلاقـات الاجتماعيّة.

مـن خلال **حـكاوي المقاهي** ينكشـف أحـد جوانـب الحياة في حيفـا، ويتمّ عـرض شريحة للعـرب الذيـن يعيشـون في هذه المدينة مـن منظـور الرّاوية، التـي تمارس الكتابة بأسـلوب «التجسّـس» عـلى الآخريـن، لمتعتهـا الخاصّـة، فذلك يجعلهـا تعيـش الحريّة الأنثويّـة بعيدًا عـن كلّ الالتزامـات القاهرة.

تأتـي المقاربة النقديّة لمجموعة **حـكاوي المقاهي** كعامل منظِّم للمشـاهد الموصوفة المبعثرة. عندهـا تكتسـب الصّـورُ والظّواهرُ التعليـلَ والتفسـيرَ، وتتحـوّل إلى منظومة فكريّة تسـلّط الضّـوءَ عـلى أوضـاع اجتماعيّة وشـعوريّة، وذلك بحسـب منظـور التوجّـه الفينومينولوجيّ إلى الأشـياء. هـذا التوجّـه له جانب عمـليّ، فهو يؤكّد عـلى أهميّـة «الظّواهـر» الموصوفة التي تتحـوّل، بعـد التفكير فيهـا والتأمّـل بها، إلى فلسـفة لها علاقـة وثيقة بالوقائـع القائمة.

بمـا أنّ التوجّـه الفينومينولوجـي لطبيعة إدراكنا لا يهمل السّـياق ولا الوسـائط التي يتمّ بها الوصـول إلى الوعـي بالأشـياء، لذلك، لا يهمل البحـثُ الوسـائلَ الفنيّة التي اعتمدتهـا الرّاوية في نقـل «مشـاهداتها». فلهـذه الوسـائل دور جمـاليّ، إضافة إلى تناسـبها مع طبيعـة وعينا العفويّة في توجّهنا للأشـياء.

المراجع

أسدي، 2013	أسدي، ميسون (2013)، **حكاوي المقاهي (كرسي في مقهى)**، دار الهدى: كفر قرع.
سروجي-شجراوي، 2011	سروجي-شجراوي، كلارا (2011)، **نظريّة الاستقبال في الرّواية العربيّة الحديثة: دراسة تطبيقيّة في ثلاثيّتيّ نجيب محفوظ وأحلام مستغانمي**، باقة الغربيّة: أكاديميّة القاسمي.
مستغانمي، 1998	مستغانمي، أحلام (1998)، **فوضى الحواس**، بيروت: دار الآداب.
مستغانمي، 2009	مستغانمي، أحلام (2009)، **نسيان com**، بيروت: دار الآداب.

Barthes, 2001	Barthes, Roland (2001), “The Death of the Author”, in: *The Norton Anthology of Theory and Criticism*, edited by Vincent B. Leitch, William E. Cain, Laurie Finke, and Barbara Johnson, New York, London: W. W. Norton & Company, pp. 1466-1470.
Chojna, 1995	Chojna, Wojciech (1995), “Ingarden, Roman”, in: David Cooper (ed.), *A Companion to Aesthetics*, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, pp. 225-227.
Compton, 1995	Compton, John J. (1995), “Merleau-Ponty, Maurice”, in: David Cooper (ed.), *A Companion to Aesthetics,* Oxford: Blackwell Publishers, pp. 283-285.
Fokkema & Ibsch, 1986	Fokkema, Douwe & Ibsch, Elrud (1986), *Theories of Literature in the Twentieth Century*, London: C. Hurst & Company, New York: St. Martin’s Press.
Holub, 1984	Holub, Robert C. (1984), *Reception Theory: A Critical Introduction*, London, New York:

Methuen & Co. Ltd.

Jauss, 1974 — Jauss, Hans Robert (1974), "Levels of Identification of Hero and Audience", in: *New Literary History,* 2, Winter 1974, pp. 283-317.

Johnson, 1993 — Johnson, Galen A. (1993), "Structure and Painting: "Indirect Language and the Voices of Silence"", in: Galen A. Johnson (ed.), *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader: Philosophy and Painting*, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, pp. 14-34.

LeDoux, 1996 — LeDoux, Joseph (1996), *The Emotional Brain*, New York, London, Toronto, Sydney: Simon & Schuster Paperbacks.

Loehlin, 2010 — Loehlin, James N. (2010), *The Cambridge Introduction to Chekhov*, Cambridge: Cambridge University Press.

Matthews, 2006 — Matthews, Eric (2006), *Merleau-Ponty: A Guide for the Perplexed*, London: Continuum.

Merleau-Ponty, 1964 — Merleau-Ponty, Maurice (1964), "Cézanne's Doubt", in: *Sense and Non-Sense*, translated with a Preface by Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen Dreyfus, Illinois: Northwestern University Press, pp. 9-25.

Merleau-Ponty, 1964 — Merleau-Ponty, Maurice (1964), "The Film and the New Psychology", in: *Sense and Non-Sense*, translated with a Preface by Hubert L. Dreyfus & Patricia Allen Dreyfus, Illinois: Northwestern University Press, pp. 48-59.

Merleau-Ponty, 2002 — Merleau-Ponty, Maurice (2002), *Phenomenology of Perception*, translated by Colin Smith, London and New York: Routledge Classics.

Rodgers, & Thompson, 2010	Rodgers, Nigel & Thompson, Mel (2010), *Understand Existentialism*, London: Hodder Education.
Shklovsky, 1998	Shklovsky, Victor (1998), “Art as Technique”, in: *Literary Theory: An Anthology*, edited by Julie Rivkin and Michael Ryan, Great Britain: Blackwell Publishers, pp. 17-23.
Srouji-Shajrawi,	Srouji-Shajrawi, Clara, “When Fantasy Becomes Reality in: *“Chaos of the Senses”* by Aḥlām Mustaghānamī”, in: *Al- Karmil – Studies in Arabic Language and Literature* (forthcoming).
Taha, 2007	Taha, Ibrahim (2007), “Swimming Against the Current: Towards an Arab Feminist Strategy”, in: *Orientalia Suecana*, LVI, 2007, pp. 193-222.
Tolstoy, 1958	Tolstoy, Leo (1958), “Kholstomer”, in: *Great Russian Short Stories*, edited by Norris Houghton, New York: Dell Publishing, 1958, pp. 198-241.

بناء الأحداث في رواية **صمت الفراشات** لليلى العثمان

فؤاد عزام

كلية سخنين لتأهيل المعلمين

1. شكل الحدث: تقديم

في البدء يجدر التفريق، عند الحديث عن شكل الحدث، بين نوعين من الأحداث:

أ. أحداث خارجيّة

وهي الأحداث التي تجري خارج وعي الشخصيّة، أي حركة الشخصيّة في الزّمان والمكان، ويتميّز بعضها بالحركيّة والديناميّة، والأعمال المحسوسة، مثل: التنقّل، والعمل، والقتال، وغيرها من الأفعال التي تسبّب تغيّرًا خارجيًّا ما، وتبرز الحركيّة عادةً في القصص البوليسيّة وقصص المغامرات؛ ويتميّز بعضها الآخر بالسكونيّة عندما تدلّ على حالة معيّنة أو صفة، مثل: «كانت الفتاة جميلة»، أو «كانت الشّمس مشرقة».[1] ويظهر ذلك في الروايات الواقعيّة أو الرومانطيقيّة، حيث يهيمن الوصف، مثل وصف الشخصيّات، والافتتاحيّات الطويلة.

ب. أحداث داخليّة

وهي الأحداث التي تجري في وعي الشخصيّة، والتي يتمّ التعبير عنها بوسائل فنيّة مختلفة من حوار داخليّ، وتيّار الوعي، والأحلام، وغيرها. وفيها يطلّ القارئ على باطن الشخصيّة ومكنوناتها وأسرارها ويتعرّف إلى طريقة تفكيرها. وتتميّز الأحداث الداخليّة عادة بالجمود في حركة الشخصيّة في الزّمان والمكان، وهيمنة الزّمن الداخليّ الشعوريّ في القصّة.

1. Prince, 1982, pp. 61-63; Prince, 2003, p. 28; Rimmon-Kenan, 1983, pp. 13-16.

2. شكل الأحداث في صمت الفراشات

في رواية **صمت الفراشات**[2] أربع قصص مركزية تتوحد في كون الراوية نادية هي الشخصية المركزية فيها، ولكننا سنتعامل مع هذه القصص على أنها خطّ قصصيّ واحد مكون من أربع قصص مترابطة فيما بينها بواسطة الشخصية المركزية (الراوية نادية). وما يميز كل قصة هو أنّ أحداثها تتمحور حول علاقة نادية الأنثى مع نمط معين من الرجال، وتأتي هذه القصص على النحو التالي: قصتان تُسردان في الحاضر القصصي، وهما: قصة مرضها في الأوتار الصوتية وإجراء عملية، وقصة حبها لعطية ومحاولة الزواج منه؛ وقصتان تُسردان بواسطة الاسترجاع، وهما: قصة زواجها من العجوز نايف وحياتها في قصره وعذابها، وقصة حبها للدكتور جواد مدرسها في الجامعة. هذه القصص تتداخل فيما بينها وتتقاطع من خلال استعمال أسلوب التناوب، وهو حكاية قصتين في آن واحد بالتناوب، أي إيقاف إحداهما طورًا، والأخرى طورًا آخر، ومتابعة إحداهما عند الإيقاف اللاحق للأخرى.[3] القصة الأولى التي تشكل الحاضر القصصي، وهي زيارة نادية للطبيب الذي يخبرها بضرورة إجراء عملية في أوتارها الصوتية، وضرورة التزامها الصمت لأسبوعين- ليست مهمة في ذاتها؛ وإنما تأتي أهميتها في كونها تزعج الوضع الأوليّ، وتثير الحركة في نفسها، وتسمى «القوة المثيرة» (exciting force).[4] فكلمة الصمت تجعل الراوية تسترجع قصة تزويجها من العجوز نايف الذي نكّل بها مدة أربع سنوات، وفرض عليها الصمت. هذه القصة، أي قصة إجراء العملية، كما ذكرنا، لا أهمية لها؛ ولذلك فإنها تمتدّ على مساحة خمس عشرة صفحة فقط موزعة على ستة مقاطع نصية قصيرة، ومدتها الزمنية شهر واحد، ومكانها في الحكاية متأخر جدًا. القصة الثانية، وهي قصة زواج نادية (الراوية) تأتي كلها عن طريق الاسترجاعات الخارجية التي يمتد مداها إلى حوالي تسع سنوات وسعتها أربع سنوات، وهي القصة المركزية في الرواية لأسباب عدة أهمها أنها سبب لكل القصص الثلاث الأخرى، ومن ناحية المعيار الكميّ فهي تمتدّ على مساحة حوالي مائة صفحة، وتمتدّ على مدة زمنية قدرها أربع سنوات.[5] القصة الثالثة هي قصة حبها للدكتور

2. العثمان، 2007.
3. تودوروف، 1992، ص 56-57.
4. Altenbernd and Lewis, 1966, p. 67; Tomashevsky, 1965, pp. 66–72.
5. المدى والسعة: يمكن للمفارقة الزمنيّة أن تذهب في الماضي [استرجاع] أو في المستقبل [استباق] بعيدًا، كثيرًا أو قليلًا، عن اللحظة «الحاضرة» (أي عن لحظة القصّ التي تتوقّف فيها القصّة لتُخليَ المكان للمفارقة الزمنيّة): هذه المسافة الزمنيّة الفاصلة بين النقطة التي تَوقّف السرد فيها وتلك التي انتقل إليها نسـّميها مدًى. ويمكن للمفارقة الزمنيّة نفسها أن تشمل أيضًا مدّة قصصيّة طويلة أو قصيرةً – وهذا ما نسمّيه سَعَتها. انظر: جنيت، 1996، ص 59.

جواد في السنة الثالثة من دراستها في الجامعة، وهي أحداث مسترجعة استرجاعًا خارجيًا، وتمتدّ على مساحة خمس وثلاثين صفحة، ومدة زمنية قدرها حوالي نصف سنة. القصة الرابعة تحدث في الحاضر، وهي قصة حبها لعطية، ومحاولة الزواج منه، وفشلها. تمتد هذه القصة على مساحة حوالي خمسين صفحة، ومدة زمنية قدرها حوالي سنة.

ما نلاحظه أنّ كل قصة من القصص الأربع تعالج قضية المرأة من خلال علاقتها بنمط معين من الرجال، وبالتالي فضح وكشف هذا المجتمع الذكوري الأبوي الذي ينظر إلى المرأة كأنها سلعة تباع وتشترى. في القصة الأولى التي تعتمد على الاسترجاع يمثل نايف العجوز طبقة الأغنياء الذين يتزوجون فتيات صغيرات ويمارسون الجنس مع الخادمات، ويضربون زوجاتهم. في القصة الثانية المبنية على الاسترجاع أيضًا تحب الراوية مدرسها د. جواد الذي يريد أن يشبع غرائزه منها، ولا يقبل لزوجته ما يقبله لنفسه، وهنا تظهر ازدواجية معاييره مع أنه من المفروض أن يقوده علمه إلى إنصاف المرأة وعدم استغلالها:

- زوجتك هناك وحدها كالأرملة. هل من حقها أن تستمتع مع أحد غيرك؟
  انتفض وكأنني مسست إحدى مقدساته:
- زوجتي تحبني ولا تفعل هذا.
  [...]
- لو فعلت أقتلها
  جفلت.. أرعبني تناقضه السريع (ص 142).

أما في قصة مرضها فالطبيب عبد الرحمن يرفض استقبالها في المستشفى الحكومي بسبب لباسها القصير بينما يستقبلها بكل سرور في عيادته الخاصة، وهنا أيضًا تظهر ازدواجية معاييره. وفي قصة حبها لعطية فإنها هي التي تبني شخصيته وترسله ليتعلم، ثم تجعله يتعلم السياقة، وتعطيه شقة إلا أنه يخضع لضغط عائلتها ولا يجرؤ على الزواج منها، وجميعهم يفرضون عليها الصمت؛ فتفشل في تحقيق ذاتها في هذا المجتمع الذكوريّ.

2.1 الأحداث الخارجية

ما نلاحظه في رواية **صمت الفراشات** هو هيمنة الأحداث الخارجيّة والحركية على شخصيات الرجال، وندرة الأحداث الداخليّة، بينما تهيمن الأحداث الداخلية على شخصية نادية، وذلك انسجامًا مع دلالات هذه الأحداث، والرسالة التي توجهها الكاتبة للقارئ. فرواية **صمت**

الفراشات تتميز -بشكل عامّ- بأنّ الرجل هو الذي يبادر بالأفعال الحركية الخارجية بينما تأتي أفعال الراوية/المرأة كردود فعل، ومعظمها أحداث داخلية تعبيرًا عن الظلم الواقع عليها وعدم استقلاليتها، وبالتالي يفرض عليها الصمت فلا تستطيع أن تعبر عن معاناتها إلا بواسطة الأحداث الداخلية، مثل: الحوار الداخلي، وتيار الوعي، والأحلام، والمشاعر. تتلخص الأحداث الخارجية في **صمت الفراشات** بالحوار بين الشخصيات، والحوار والمشاهد السردية التي تنعكس فيها الأحداث الخارجية. وما يميز معظم هذه الأحداث أنها تتصف بالعنف الجسدي، أو الكلامي، أو الفكري، أو محاولة فرض إرادة ورغبات الرجال على الراوية التي تمثل المرأة:

> منذ الليلة الأولى أراد تلقيني الدرس الأول. كنت لا أزال غاطسة في الأريكة الوثيرة داخل غرفة النوم الأسطورية في قصره. سحب عقاله والغترة فبان رأسه الأجرد لامعًا مثل قدر الستانلس ستيل. التفت نحوي [الراوية] حاسرًا الرقة من صوته:
> - اسمعي. من الآن عليك أن تعتادي الصمت. أسرار القصر لا يجوز أن تتسرب ولو من خرم إبرة (ص 13).

كما أنّ الراوية تتعرض للضرب المبرح من زوجها العجوز حين يأمر العبد عطية أن يجلدها بالسوط، كذلك يضربها أخوها حين يكتشف أنها تحب عطية وترغب في الزواج منه.

2.2 الأحداث الداخلية

وهي الأحداث التي تجري في وعي الشخصيّة، والتي يتمّ التعبير عنها بوسائل فنيّة مختلفة من حوار داخليّ، وتيّار الوعي، والأحلام بنوعيها: أحلام المنام والكوابيس، وأحلام اليقظة. وفيها يطلّ القارئ على باطن الشخصيّة ومكنوناتها وأسرارها، ويتعرّف إلى طريقة تفكيرها. وتتميّز الأحداث الداخليّة، عادةً، بالجمود في حركة الشخصيّة في الزّمان والمكان. وعادة ما يأتي الحدث الداخليّ ردًّا، أو نتيجةً لحدث خارجيّ، وهو بدوره يؤدّي إلى حدث خارجيّ، وهكذا. ويمكن ملاحظة الحدث الداخليّ من خلال تعابير وجه الشخصيّة، أو من خلال تصريحها، أو تصريح الرّاوي به.

1. أحداث داخليّة ضمنيّة وصريحة

نلاحظ أنّ الأحداث الداخليّة في **صمت الفراشات** تتوزّع إلى أحداث ضمنيّة نستنتجها من خلال تعابير وملامح وجه الشخصيّة عادة، أو أحداث مصرَّح بها من قبل الشخصيّة أو الرّاوي.

وسنورد بعض الأمثلة على النّوعين:

الأحداث الضمنيّة: «**شهقت**» (ص 9). حدث خارجيّ يعبر عن حدث داخليّ وهو الخوف الشديد.

«**تنهّدت**. تلمست حنجرتي ثانية» (ص 10). فالتنهد تعبير عن الحزن والخوف اللذين تعاني منهما الراوية.

«وصلت إلى سيارتي [الراوية]. وما إن أغلقت بابها حتى **فاجأني بكاء عارم**» (ص 12). فالبكاء حدث خارجيّ، لكنه تعبير عن حدث داخليّ هو الخوف والحزن.

«جسدي يرتعد، وانقباضات روحي تتزاحم، **تحدرت دموعي تحرق وجنتيّ**» (ص 19). فالبكاء حدث خارجيّ يعبر عن الخوف والحزن وهما حدثان داخليان.

«**فردت ساقيّ وذراعيّ حتى ملأت مساحة السرير العريض، تقلبت تقلب مهرة مولودة للتّو**» (ص 44). هذا الحدث خارجيّ، لكنه يعبر عن حدث داخليّ هو الفرح.

أحداث داخليّة صريحة: «تجدر الإشارة إلى أنّ الأحداث الداخلية الصريحة أكثر عددًا من الأحداث الداخلية الضمنية «**بتشوّق مشوب بالخوف** سألت» (ص 11). «**أفكاري تغلي في رأسي. وكذا مخاوفي**» (ص 12). وذلك بعد أن أخبرها الطبيب أنها ستخضع لعملية جراحية وأنها ستصمت أسبوعين، فالحدث الخارجي سبّب للراوية حدثًا داخليًا.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الراوية تستعمل كثيرًا عبارة «شعرتُ بكذا وكذا»، نحو: «**كنت أشعر أني أتعفّن**» (ص 23). «**شعرتُ قلبي يشفق عليه** رغم فعلته [عطية] الأولى» (ص 32). «**شعرت بحقد عليه**» (ص 33). «**شعرت بمعول السعادة يشق القنوات داخل روحي**» (ص 39). «**شعرتُ بالغضب المتراكم في صدري يغلي ويفور**» (ص 46). «**شعرت بدفء غريب**» (ص 51). «**فاجأني حزن كبير. شعرت وكأنني قدمت له جحيمًا يحرقه**» (ص 232).

2. **الحوار الداخليّ**

بينما تمثّل المقاطع الحواريّة حديثًا يجري بصوت مسموع عادة، بين شخصين أو أكثر، نجد في القصّة أيضًا نصوصًا تضمّ حوارًا لم يجرِ فعلًا، أي باللفظ المنطوق، إنما هو كلام أو نقاش

داخليّ يجري في أعماق الشخصيّة القصصيّة.[6] والحوار الداخليّ يجعل القارئ يطلّ على باطن الشخصيّة ومكنوناتها وأسرارها ويتعرّف إلى طريقة تفكيرها. وفي هذا تكمن فعاليّة القارئ ويكمن اشتراكه الفعّال داخل النصّ.[7]

وفي **صمت الفراشات** تكثر المونولوجات، وتأتي بشكل أساسيّ بأسلوب المونولوج الداخليّ المباشر، أو ما تسمّيه دوريت كوهن (Dorrit Cohn) المونولوج الذاتيّ المقتبس (self-quoted monologue) على نمط: «قلت في نفسي»، ويوضع المونولوج بين علامتي اقتباس. وهو مركّب متداول للسّرد بضمير المتكلم. ولكنّ كثيرًا من الكتّاب يزيلون الأقواس.[8] ففي روايتنا معظم المونولوجات توضع بين علامتي اقتباس، وتستعمل ضمير المتكلم، وعادة ما تبدأ بعبارة تشير إلى الحوار الداخلي على نمط: «في الليل فكرت»، أو «أتساءل في سرّي»، «تساءلت في داخلي»، إلخ. وسنورد أمثلة على كلا النّوعين:

«في الليل فكرت: هل أخرج من القبر عارية حتى من كفن؟ أم أتدثر بالأشياء الثمينة التي أغدقها علي العجوز؟ [...]»[9] (ص 60).

«وأتساءل في سرّي: «أليست هذه بعض ثمن عمري الذي دفعته؟ أليست هي بعض الإرث الذي حلمت به أمي والسطوة التي أرضخت أبي فقدماني لقمة وضحية؟ هل أعود عارية من ثمني؟»[10] (ص 61).

«أردت أن أسبر أعماقه والوساوس تتناطح داخلي: هل اقتحمت أمي بدورها شقته ولوت عنق كرامته وافترست بأنياب الكلام أحلامه؟» (ص 268).

إلا أنّ هناك مونولوجات تأتي بدون عبارات تأشيرية قبلها، وبدون علامتي اقتباس، وهو ما يسمى ب «الأسلوب المباشر الحرّ»، نحو: «أيّ سرّ جعلني أحبّ عطية؟ هل هو اندفاع قلبي الذي تعذبت حتى ترممت أشلائي بعد تجربتي الخائبة مع جواد؟ أم هي أقدارنا التي يرسمها الله لنا فنمضي إليها مسيّرين؟ أم هي فورة الجسد بعد الصبر والحرمان؟» (ص 242).

وتجدر الإشارة إلى كثرة استعمال أسلوب الاستفهام في الحوارات الداخلية دلالة على الحيرة

6. سوميخ، 1984، ص 76-77.
7. طه، 1990، ص 105.
8. Cohn, 1978, p. 162.
9. علامتا الاقتباس من عندي.
10. علامتا الاقتباس في الأصل.

والتخبط والأزمة التي تعاني منها الراوية، كما أنّ استعمال الحوار الداخلي بوتيرة عالية يشير إلى الوحدة وإلى الجمود في حركة الشخصية في الزمان والمكان.

3. التّداعي والاسترجاع

من مظاهر الانتقال من الأحداث الخارجيّة إلى الأحداث الداخليّة، ومن العامّ إلى الخاصّ، ومن الحركة إلى الثبات، ومن الواقع الخارجيّ إلى الواقع النفسيّ الشعوريّ هو التّداعي. فالراوية نادية تذهب إلى الطبيب الذي يخبرها بضرورة إجراء عملية جراحية في حنجرتها، وعندما تسأله عن مدة العلاج يخبرها بأهمية الالتزام بالصمت؛ وهنا تتداعى إلى ذاكرتها أحداث حياتها في قصر العجوز حيث فرض عليها الصمت: «شعرت بحاجة إلى البكاء، شعرت وكأنّ يدًا غليظة تمتدّ إلى عنقي وتحاول خنقي ثانية عن الكلام. تواردت علي في لحظة سنوات صباي الأول في قصر العجوز، هناك بدأ صمتي الذي فرض عليّ، والآن صمت آخر عليّ أنا أن أفرضه على نفسي لأستعيد سلامة صوتي» (ص 11–12). فالتّداعي هنا ينقلنا من الخارج إلى الدّاخل، من الواقع الملموس إلى ذكرياتها، وهذا يقودنا حتمًا إلى وسيلة فنيّة أخرى ترتبط بالتّداعي وهي الاسترجاع. والاسترجاع، كوسيلة فنيّة، يعني توقّف الحركة في الزّمن، والدخول إلى وعي الشخصيّة الذي يستحضر أحداثًا ماضية. وفي الرواية تسعة عشر استرجاعًا خارجيًا عدا عن الاسترجاعات الموجودة داخل القصص المسترجعة. فالقصتان المركزيتان وهما قصة زواجها من العجوز، وقصة حبها للدكتور جواد يتم سردهما بأسلوب الاسترجاع. هذه الاسترجاعات تشير إلى كثافة الأحداث الداخلية المتعلقة بالراوية–المرأة وترتبط بدلالات الرواية، وبشكل خاص الصمت المفروض على المرأة وعدم قدرتها على التعبير عن رأيها ورغباتها بحرية، وشل حركتها وإبعادها عن دائرة الفعل.

4. الأحلام والكوابيس

تلعب الأحلام دورًا هامًّا في الإبداع الروائيّ نظرًا لأنّ الحلم بطبيعته نسيج ناقص له دلالاته النفسيّة على عالم الإنسان الداخليّ، عالم اللاشعور بما فيه من رموز وإيحاءات.[11] والحلم هو

11. شومان، 2003، ص 49.

نتيجة لعمليّة نفسيّة خاصّة تحدث أثناء النوم، ومضمونه يختلف كليًّا عن التفكير الواعي. والحلم، ككلّ ناتجٍ نفسيّ، ومن وجهة نظر سببيّة، هو نتيجة لمضامين نفسيّة سابقة. ولكلّ ناتج نفسيّ معنًى وهدف خاصّان به. وفي الحلم، كما يفسّر فرويد، يستطيع الحالم أن يحقّق رغبة لا يستطيع أن يحقّقها في الواقع.

يُظهر الحلم على السّطح الأشياء المكبوتة التي لم يخصَّص لها الاهتمام، أو لم تكن معروفة، وكلّ الأحلام لها علاقة تعويضيّة مع مضمون الوعي.[12] ويُعرَض الحلم في القصص عادة عن طريق السّرد النفسيّ، ولا يكون حوارًا داخليًّا لأنّ الحالم لا يحكي حلمه أثناء الحلم، ويستعمل الروائيون تقنيّة «رأى» أو «أرى» في نقل مشاهد الحلم.[13] والأحلام، إن كانت في المنام أو في اليقظة، هي أحداث داخليّة تؤثّر على الإنسان وتجعله أحيانًا يقوم بأحداث خارجيّة. ومن خلال الأحلام نستطيع أن نطلّ على نفسية الشخصيّات القصصيّة برغباتها ومخاوفها.

وما نلاحظه في **صمت الفراشات** وجود تسعة أحلام، ثلاثة منها أحلام يقظة تحلم فيها الراوية بعطية حبيبها الذي يحتضنها: «أراني مأسورة بين ذراعيه أتملى في سماء وجهه الفاحم وأرى القمر في عينيه، أشمّ رائحة تنثّ من جسده وكأنه خرج للتوّ من عصائر حديقة منوعة الثمار» (ص 210–211، 218، 230). وثلاثة أحلام في المنام بعطية أيضًا، ترى في أحدها أنها تموت وتُنزل إلى القبر؛ فيأتي عطية ويخرجها ويعيدها إلى الحياة: «حملني بين ذراعيه القويين وطار بي وكفني يتهاوى عني متطايرًا في الأفق» (ص 218–219). وهناك ثلاثة كوابيس ترى في أحدها مشهد الليلة الأولى من زواجها من العجوز واغتصاب عطية لها (ص 168–170). إضافة إلى تصريح الراوية بأنها تحلم كثيرًا بعطية أحلام يقظة.

وتجدر الإشارة إلى أنّها تضع أربعة من أحلامها بين أقواس. هذه الأحلام تندرج في الأحداث الداخليّة التي تسلّط الضّوء على نفسيّة الشخصيّة. ويأتي معظمها تحقيقًا لرغبة عارمة من قبل الراوية نادية في تحقيق ذاتها وحبها لعطية، وهذه الرغبة لا تستطيع تحقيقها في الواقع بسبب معارضة أهلها لزواجها من عطية الذي كان عبدًا؛ فالمرأة في المجتمع الخليجيّ خاصة، والعربيّ عامة لا تستطيع تحقيق رغباتها وطموحاتها إلا بمشيئة الرجل؛ ولذا كان لجوؤها إلى الأحلام.

---

12. Jung, 1986, pp. 11–22.

13. Cohn, 1978, pp. 50–52.

3. بناء الأحداث

عادةً ما تتواجد في الرواية عدّة خطوطٍ قصصيّة، والخطّ القصصيّ هو سلسلة الأحداث المرتبطة بشخصيّة ما أو مجموعة شخصيّات. وفي كلّ قصّة خطّ قصصيّ مركزيّ وخطوط قصصيّة ثانويّة وعلى القارئ أن يحدّد الأحداث ويصنّفها في خطوط قصصيّة ويبحث عن كيفيّة بنائها، والرّوابط التي تضمّها. وينطلق القارئ من فرضيّة أساسيّة وهي وحدة العمل القصصيّ المكوّن من انتقاء عدد معيّن من الأحداث تربطها روابط زمنيّة، وسببيّة، وتناظريّة. وفي الرواية أربع قصص تندرج في خطّ قصصي واحد، محوره الراوية نادية في علاقاتها بالرجل في كل قصة من هذه القصص.

3.1 الرّابط الزمنيّ

والآن سنقوم بتقسيم النصّ إلى مقاطع سرديّة تتوزّع على المواقع الزمنيّة، لكي نستطيع المقارنة بين ترتيب الزّمن في النصّ وترتيبه في الحكاية؛ لكي نستطيع الوقوف على المفارقات الزمنيّة التي تحدث في النصّ، من استرجاعات واستباقات، وبالتالي نقرر إذا ما كان الرابط الزمنيّ قويًا -كما هو الحال في الروايات التقليدية- أم أنه ضعيف كما هو الحال في روايات الحداثة.

أ. المقطع النصيّ الأوّل (ص 9-12): وفيه زيارة الراوية (نادية) للطبيب الذي يخبرها بضرورة القيام بعملية جراحية لأوتارها الصوتية، وضرورة خضوعها للصمت مدة أسبوعين. هذا المقطع هو الحاضر القصصي، أو ما يسمى بالمشهد المميز الأول. ومن ثمّ فهذا هو الزّمن الأوّل في الترتيب السرديّ (في النص)، ولكنه التاسع عشر في ترتيب الحكاية: (أ19).

ب. المقطع الثاني (ص 12): كلمة «الصمت» تجعلها تسترجع سنوات صباها الأول في قصر العجوز. وهذا المقطع القصير (سبعة أسطر) هو استرجاع خارجيّ: (ب8).

ت. المقطع الثالث (ص 12): وهو مقطع نصيّ قصير (ستة أسطر) مكمّل للمقطع الأول من ناحية زمنية، يروي خروج الراوية من عيادة الطبيب، وهي تبكي بكاء شديدًا وتعود إلى شقتها: (ت20).

ث. المقطع الرابع (ص 13-16): مقطع نصيّ يفصّل ويكمل المقطع الثاني، فيروي الليلة الأولى لنادية في قصر العجوز حيث يطلب منها العجوز خلع ملابسها وأن تصمت، وهو

استرجاع خارجيّ: (ث5).

ج. المقطع الخامس (ص 16–18): مقطع نصيّ يسبق المقطع الثاني زمنيًا، وفيه سرد لقرار الأب والأم تزويج نادية من العجوز، وفرض الصمت عليها، وهو استرجاع خارجيّ: (ج3).

ح. المقطع السادس (ص 18–20): مقطع نصيّ مكمل زمنيًا للمقطع الرابع، إذ يخرج العجوز من غرفة نادية في ليلتها الأولى في القصر ويعود برفقة العبد (عطية) إلى غرفتها، ويأمره بخلع ملابسه أمامها، وهو استرجاع خارجيّ: (ح6).

خ. المقطع السابع (ص 20): مقطع نصيّ قصير مكمل للمقطع السادس، حين ترى نادية جسد العبد عطية تسترجع جسد أخيها حين كانت أمها تضعها مع أخيها في البانيو وهما طفلان، وهو استرجاع خارجيّ: (خ2).

د. المقطع الثامن (ص 20–27): مقطع نصيّ مكمل للمقطع السادس، وفيه يقوم العبد باغتصاب نادية بأمر من العجوز، ليسهل على العجوز معاشرتها، ثم يقوم العجوز بمجامعتها، ويأمرها بالصمت. ثم يمنعها من زيارة أهلها، ويأمر العبد بضربها بالسوط عقابًا لها لأنها طلبت منه زيارة أهلها، وهو استرجاع خارجيّ: (د7).

ذ. المقطع التاسع (ص 27–46): يروي خروج الراوية (نادية) إلى الحديقة بين الفينة والأخرى لمحادثة البستانيّ، والعبد عطية؛ للخروج من وحدتها، وهو استرجاع خارجيّ: (ذ9).

ر. المقطع العاشر (ص 48–50): وفيه استرجاع زواج زينب أم الراوية التي كانت تسكن مع أهلها في حلب وأحبت محسن والد الراوية الذي كان يأتي مع والديه من الكويت لقضاء الصيف في حلب، وهنا سرد من الدرجة الثانية؛ لأن الراوية تسلّم السرد لأمها التي تروي قصة زواجها من محسن، وهو استرجاع خارجيّ: (ر1).

ز. المقطع الحادي عشر (ص 50): مقطع نصيّ قصير مكمل للمقطع الخامس، وفيه تؤازر أم الراوية زوجها في قراره تزويج الراوية من العجوز، وهذا استرجاع خارجيّ: (ز4).

س. المقطع الثاني عشر (ص 51–54): مقطع نصيّ مكمل للمقطع التاسع، وفيه سرد لمحاولة الراوية نادية إغراء العبد عطية ليساعدها في الهرب من القصر، ويكشف عطية لها علاقات العجوز الجنسية بالخادمات، وهو استرجاع خارجيّ: (س10).

ش. المقطع الثالث عشر (ص 54–58): مقطع نصيّ غير محدد زمنيًا يحدث أثناء وجود نادية في قصر العجوز، وفيه سرد لشجار نادية مع الخادمة جورجيت، ووقوف العجوز إلى جانب جورجيت، وقيام العجوز بمعاشرة جورجيت على فراش نادية وعلى مرأى منها، ليري نادية أن جورجيت أبرع منها جنسيًا، وهو استرجاع خارجيّ: (ش11).

ص. المقطع الرابع عشر (ص 60–66): الراوية تخطط للهرب من القصر، ثم تهرب من القصر مع حقيبة مليئة بالجواهر، وهو استرجاع خارجيّ: (ص12).

ض. المقطع الخامس عشر (ص 67): مقطع نصيّ قصير (ستة أسطر) مكمل للمقطع الثالث، وفيه سرد لدخول نادية إلى شقتها بعد أن أخبرها الطبيب بضرورة خضوعها للعملية الجراحية: (ض21).

ط. المقطع السادس عشر (ص 67–72): قبل شهرين من الحاضر القصصي زارت الراوية الطبيب عبد الرحمن في المستشفى الحكومي، ولكنه كان متعصبًا دينيًا لدرجة أنه رفض استقبالها، فتوجهت لطبيب مصري فحصها وطلب منها التوقف عن التدخين، لكنها لم تتوقف فساءت حالتها، ثم عادت إلى الدكتور عبد الرحمن الذي فتح عيادة خاصة واستقبلها أحسن استقبال. استرجاع خارجيّ مداه شهران: (ط18).

ظ. المقطع السابع عشر (ص 73–100): مقطع مكمل للمقطع الرابع عشر، يسرد هرب الراوية ووصولها إلى بيت والديها وإخبار والديها بما لاقته من عذاب في قصر العجوز، ثم لحاق العجوز بها وطرده، ثم مجيء العبد عطية صباح اليوم التالي ليخبرهم بموت العجوز، وهو استرجاع خارجيّ: (ظ13).

ع. المقطع الثامن عشر (ص 108–118): تشتري الراوية عمارة تسكن في الشقة العليا المطلة على البحر، وتعطي أهلها شقة، وتعين عطية حارسًا للعمارة، ثم تدخل إلى الجامعة. هذا المقطع مكمل للمقطع السابع عشر، وهو استرجاع خارجيّ: (ع14).

غ. المقطع التاسع عشر (ص 119–145): حبها للدكتور جواد مدرّسها في الجامعة وخروجها معه، لكنها ترفض تلبية رغباته الجنسية، ويرفض الزواج منها، وهو استرجاع خارجيّ: (غ15).

ف. المقطع العشرون (ص 146–151): مقطع مكمل زمنيًا للمقطع الخامس عشر، وهو سرد

استعدادها للذهاب إلى المستشفى لإجراء العملية: (ف22).

ق. المقطع الحادي والعشرون (ص 156–162): مقطع مكمل للمقطع التاسع عشر، يسرد عرض الدكتور جواد الزواج على نادية سرًا، أي زواج المتعة، لكنها ترفض، وتقطع علاقتها به، وهو استرجاع خارجيّ: (ق16).

ك. المقطع الثاني والعشرون (ص 162–174): تخرّج نادية من الجامعة، وتعيينها بعد أشهر مدرّسة للغة العربية، وقرارها إرسال عطية ليتعلم القراءة والكتابة، وبداية حبها له، وهو استرجاع خارجيّ: (ك17).

ل. المقطع الثالث والعشرون (ص 176): مقطع مكمل للمقطع العشرين، سرد استعدادها للعملية في الليلة السابقة عليها وزيارة أخيها وأولاده وزوجته لها: (ل23).

م. المقطع الرابع والعشرون (ص 177–202): خضوع نادية للعملية الجراحية، وفرض الصمت عليها مدة أسبوعين: (م24).

ن. المقطع الخامس والعشرون (ص 185–186): تسترجع نادية صمتها في قصر العجوز والشعور بالوحشة خاصة بعد أن يمارس الجنس معها، وشعورها بالقرف، وهو استرجاع خارجي: (ن8).

هـ. المقطع السادس والعشرون (ص 200–245): عودة الراوية للتدريس بعد شهر إجازة، واكتشافها انتحار عائشة، وازدياد حبها لعطية، ثم تركها التدريس والعمل في مكتب والدها، ثم موت والدها. يزداد حبها لعطية الذي يعترف بحبه لها، وزيارتها له في شقته، ليلًا، مرات عديدة، وانكشاف أمرها واعترافها لعائلتها بحبها له ورغبتها في الزواج منه؛ فتجابه بمعارضة الجميع، وضرب أخيها لها ضربًا مبرحًا: (هـ25).

و. المقطع السابع والعشرون (ص 270–275): وهو مقطع مكمل للمقطع السادس والعشرين، وفيه زيارة نادية لصديقتها صفاء التي تمردت على أهلها وتزوجت سائقها؛ فتكتشف أنها تعيسة: (و26).

ي. المقطع الثامن والعشرون (ص 275–286): وفيه محاولة عطية السفر والهرب إلا أنّ نادية تطلب منه الزواج والهرب معًا، فيعترف لها بأنه لا يستطيع الزواج منها لأن ليلة اغتصابه لها ستبقى حائلًا بينهما: (ي27).

نقوم الآن بتلخيص المواقع الزمنيّة للحكاية وذلك من الحدث الأقدم في رواية **صمت الفراشات**، وهو زواج أمّ الراوية (زينب) التي كانت تسكن في حلب من والد الراوية (محسن) الكويتي:

1. زواج أمّ الراوية من والدها محسن الذي كان يأتي مع عائلته من الكويت إلى حلب.
2. (الراوية) نادية تستحم مع أخيها في البانيو وهما طفلان، وترى جسد أخيها.
3. الأب محسن يوافق على تزويج ابنته نادية (الراوية) من العجوز نايف، ويفرض عليها الصمت.
4. الأم زينب تؤازر زوجها في قراره تزويج نادية من العجوز طمعًا بثروته.
5. الليلة الأولى لنادية في قصر العجوز حيث يطلب منها أن تخلع ملابسها وتستعدّ.
6. يأتي العجوز بعبد أسود إلى فراش نادية، ويخلع ملابسه.
7. اغتصاب العبد عطية لنادية بأمر من العجوز ليفتح الطريق أمام العجوز الذي يجامعها، ومن ثم يمنعها من زيارة أهلها.
8. يفرض العجوز على نادية الصمت خلال وجودها في قصره. وشعورها بالوحشة والقرف خاصة بعد أن يمارس العجوز الجنس معها.
9. خروج نادية إلى الحديقة بين الفينة والأخرى ومحادثة البستاني والعبد عطية؛ للخروج من وحدتها.
10. محاولة نادية إغراء العبد عطية ليساعدها في الهرب من القصر، ويكشف لها عطية العلاقة الجنسية بين العجوز والخادمات في القصر.
11. مشاجرة نادية للخادمة جورجيت ووقوف العجوز إلى جانب جورجيت، ثم قيامه بمجامعة جورجيت على سرير نادية وعلى مرأى منها؛ ليري نادية أن جورجيت أبرع منها في الفراش.
12. تخطيط نادية للهرب، ثمّ هروبها من القصر مع حقيبة مليئة بالمجوهرات.
13. وصول نادية إلى بيت والديها، وإخبار والديها بالعذاب الذي تلاقيه في القصر، ثم لحاق العجوز بها وطرده، ثمّ مجيء العبد عطية في صباح اليوم التالي ليخبر نادية بموت العجوز.

14. شراء نادية عمارة على شاطئ البحر، بعد أن ورثت العجوز، وسكنها في الشقة العليا، وإعطاؤها شقة لوالديها، وتعيين عطية حارسًا للعمارة، ودخولها الجامعة.

15. حب نادية لمدرّسها في الجامعة الدكتور جواد وخروجها معه، ورفضها إشباع رغبته الجنسية، ورفضه الزواج منها.

16. عرض الدكتور جواد الزواج على نادية شرط أن يكون سرًا، أي زواج المتعة، ورفضها وقطع علاقتها به.

17. تخرج نادية من الجامعة، وتعيينها بعد أشهر مدرّسة للغة العربية، وقرارها إرسال عطية ليتعلم القراءة والكتابة، وبداية حبها له.

18. إصابة نادية ببحة وألم في حنجرتها، فتزور الطبيب عبد الرحمن في المستشفى الحكومي، وبسبب تعصبه الديني يرفض استقبالها، فتحوّل إلى طبيب مصري يفحصها ويطلب منها التوقف عن التدخين، لكنها لا تلتزم؛ فتسوء حالها، ثم تعود إلى الدكتور عبد الرحمن الذي فتح عيادة خاصة، فيستقبلها أحسن استقبال.

19. إخبار الطبيب عبد الرحمن لنادية ضرورة القيام بعملية في أوتارها الصوتية، وخضوعها للصمت مدة أسبوعين.

20. خروج نادية من عيادة الطبيب، وهي تبكي، وعودتها إلى شقتها.

21. دخول نادية إلى شقتها بعد عودتها من عيادة الطبيب.

22. استعداد نادية للعملية، واستعدادها للذهاب إلى المستشفى.

23. زيارة أخ نادية فيصل وزوجته وأولاده لنادية في الليلة السابقة للعملية، وطلب الأم أن تنام عند نادية إلا أنها ترفض وتنام وحدها في شقتها.

24. خضوع نادية للعملية، وفرض الصمت عليها مدة أسبوعين.

25. عودة نادية إلى التدريس بعد أقل من شهر إجازة، واكتشافها أن عائشة طالبتها -التي اغتصبها أخوها- قد انتحرت. ثم تركها التدريس والعمل في مكتب والدها الذي يموت بعد أشهر. وانكشاف حبها لعطية وإصرارها على الزواج منه رغم معارضة عائلتها وضرب أخيها لها.

26. زيارة نادية لصديقتها صفاء التي تمردت على أهلها وتزوجت سائقها، واكتشاف

تعاستها.

27. محاولة عطية السفر والهرب نتيجة لضغط عائلة نادية عليه، ومحاولة نادية إقناعه بالزواج والهرب معًا، إلا أنه يعترف لها بعدم قدرته على الزواج منها؛ لأن الليلة الأولى في القصر تحول بينهما.

ونحصل مما تقدّم على الجدول التالي:

الترتيب في النصّ	الترتيب في الحكاية	الترتيب في النصّ	الترتيب في الحكاية
أ	19	ض	21
ب	8	ط	18
ت	20	ظ	13
ث	5	ع	14
ج	3	غ	15
ح	6	ف	22
خ	2	ق	16
د	7	ك	17
ذ	9	ل	23
ر	1	م	24
ز	4	ن	8
س	10	هـ	25
ش	11	و	26
ص	12	ي	27

ومن هذا الجدول نستنتج النظام الزمنيّ التالي:[14]

أ19 – ب[8]– ت20 – ث[5] – ج[3] – ح[6] – خ[2] – د [7] – ذ[9] – ر[1] – ز[4]– س[10] – ش[11] – ص[12] – ض21 – ط[18] – ظ[13] – ع[14] – غ[15] – ف22 – ق[16] – ك[17] – ل23 – م24 – ن[8] – هـ25 – و26 – ي27.

ويمكن إظهار العلاقة بين النصّ والحكاية في الخطاطة رقم (1) (انظر الصفحة التالية).

14. ما وُضع بين معقوفتين فهو استرجاع، وما عدا ذلك فهو من الحاضر القصصي، وتغيب الاستباقات كليًا.

خطاطة رقم (1)

الترتيب في الحكاية		الترتيب في النصّ
		ي
27		و
26		هـ
25		ن
24		م
23		ل
22		ك
21		ق
20		ف
19		غ
18		ع
17		ظ
16		ط
15		ض
14		ص
13		ش
12		س
11		ز
10		ر
9		ذ
8		د
7		خ
6		ح
5		ج
4		ث
3		ت
2		ب
1		أ

فكيف تبدو العلاقات بين هذه الوحدات الزمنيّة؟

إن المبنى الزمني للرواية متكسر من خلال الاسترجاعات الكثيرة (تسعة عشر استرجاعًا خارجيًا مقابل تسعة مقاطع من الحاضر القصصي)، إضافة إلى استعمال أسلوب التناوب بكثرة، واستعمال السرد من الدرجة الثانية أحيانًا، وهذا ما يظهر من خلال الخطاطة والجداول. وتغييب الاستباقات كليًا عن الرواية، فما دلالات ذلك؟ إنّ الراوية تختار تكسير الزمن على مستوى الكتابة، وتكسير الزمن على مستوى الواقع، لكنّ الماضي يتحكم في الحاضر، فالاسترجاعات الخارجية هي المهيمنة عددًا وحجمًا، وهي التي تتحكم في الحاضر، أي أنّ التقاليد والزمن الماضي –الذي هو الزمن الأبوي– ما زال يتحكم في الحاضر، وخاصة على صعيد العلاقات بين الرجل والمرأة، فالمرأة العربية عامة، والخليجية خاصة لا تملك حريتها ولا تستطيع أن تحقق ذاتها، ويفرض عليها الصمت وقبول قرارات الرجل، إن كان أبًا أو زوجًا أو طبيبًا أو حبيبًا، إلخ. وما لاحظناه من خلال المبنى الزمني غياب الاستباقات كليًا، وهذا يشير إلى انسداد الأفق أمام المرأة الخليجية في التحرر وتحقيق الذات. فالمرأة الخليجية ما زالت تنتظر الرجل الذي يأخذ بيدها ويساندها، لكنّ هذا الرجل المنفتح على المرأة ومشاعرها ما زال في حكم الغياب.

الافتتاحيّة: تأتي الافتتاحيّة دائمًا في بداية الحكاية، من ناحية ترتيبها الزمنيّ؛ أمّا مكانها في الحبكة فقد يكون في بداية النصّ الروائيّ، أو في وسطه، أو في نهايته، على شكل كتلة نصيّة واحدة، أو موزّعة على امتداد النصّ كما هو الحال في روايات الحداثة. والافتتاحيّة في **صمت الفراشات** موزّعة على امتداد النصّ، وليست في كتلة واحدة. فالرّواية تبدأ بالحاضر القصصيّ أو ما يسمى بالمشهد المميز الأول، وهو زيارة الراوية نادية للطبيب الذي يخبرها بضرورة القيام بعملية جراحية في حنجرتها، وضرورة التزامها بالصمت لمدة أسبوعين (ص 9–12). كلمة «الصمت» تجعلها تتذكر زواجها من العجوز فتسرده على شكل استرجاعات خارجية، أمّا وصف الزمان والمكان ورسم الشخصيات فيتوزع على امتداد النصّ. فكلّ الاسترجاعات الخارجيّة تابعة للافتتاحيّة ويبقى هذا الأمر حتى نهاية الرّواية.

النّهاية: تنتهي الرّواية بفشل الراوية نادية في تحقيق أهدافها ورغباتها معبرة بذلك عن وضع المرأة الخليجية بشكل خاص، والعربية بشكل عامّ. النهاية شبه مغلقة وذلك لأن الرواية ذات طابع أيديولوجي نسوي هدفه توجيه رسالة للقارئ مفادها أنّ المرأة ما زالت عبدة وأسيرة للمجتمع الأبوي الذي يشيّئ المرأة ويخضعها للتقاليد الظالمة: «آآآه يا عطية... كم أغبطك رغم ما أعانيه، فأنت الآن السيد الحرّ الذي يتخذ قراره ببسالة الفرسان، بينما أنا –العبدة– الضعيفة أكمن في

أسري، وأنتظر من يمنحني شهادة عتقي» (ص 286). هذا الوضع الذي وصلت إليه الراوية في النهاية يكون عاملاً مساعدًا للشخصيّة القصصيّة وللقارئ، للاستمرار في البحث عن حلول، ولذلك فإنّنا نعتبر أنّ نهاية الرّواية شبه مغلقة فيها انفتاح جزئيّ، وهذا الانفتاح الجزئيّ هو الجسر الذي يستمرّ القارئ بواسطته في حواره مع النصّ، وأهمية النصّ تنبع من عرض الحالة وإثارة الأسئلة.

3.3 الرّابط السببيّ

يعتبر الرّابط السببيّ بين الأحداث في الرّواية التقليديّة رابطًا أساسيًّا وضروريًّا لا يمكن التنازل عنه، وبدونه لا يملك العمل القصصيّ وحدة فنيّة. الرّوابط الأخرى تعزّز وحدة العمل ولكنها تعتبر ثانويّة ومكمّلة للرابط السببيّ المهيمن. ولكنّ شعريّة رواية الحداثة تتمرّد على هذا الرّابط، وتؤسّس روابط تناظريّة. تترابط، إذًا، الأحداث في الرّواية التقليديّة حسب مبدأ العلّة والمعلول. ولكي نتبيّن العلاقات السببيّة بين الأحداث يجب أن نستعيد الأحداث من النصّ حسب تسلسلها الزمنيّ، أي أن نعيد بناء الحكاية للخطّ القصصيّ المعيّن، ثمّ علينا أن نجرّد سلسلة الأحداث المركزيّة من فيض الأحداث التي تشكّل الحكاية. فنحن عندما نتعامل مع السببيّة، نبحث في البنية الكبرى (macro structure) للأحداث لا في البنية الصّغرى (micro structure).

فما هي أهمّ الأحداث في حكاية **صمت الفراشات**؟

1. زواج أم الراوية من والدها محسن الذي كان يأتي مع عائلته من الكويت إلى حلب.
2. الأب محسن يوافق على تزويج ابنته نادية (الراوية) من العجوز نايف، ويفرض عليها الصمت.
3. الليلة الأولى لنادية في قصر العجوز حيث يطلب منها أن تخلع ملابسها وتستعدّ.
4. اغتصاب العبد عطية لنادية بأمر من العجوز ليفتح الطريق أمام العجوز الذي يجامعها، ومن ثم يمنعها من زيارة أهلها.
5. يفرض العجوز على نادية الصمت خلال وجودها في قصره. وشعورها بالوحشة والقرف خاصة بعد أن يمارس العجوز الجنس معها.
6. خروج نادية إلى الحديقة بين الفينة والأخرى ومحادثة البستاني والعبد عطية؛ للخروج

من وحدتها.

7. محاولة نادية إغراء العبد عطية ليساعدها في الهرب من القصر، ويكشف لها عطية العلاقة الجنسية بين العجوز والخادمات في القصر.

8. تخطيط نادية للهرب، ثمّ هروبها من القصر مع حقيبة مليئة بالمجوهرات.

9. وصول نادية إلى بيت والديها، وإخبار والديها بالعذاب الذي تلاقيه في القصر، ثم لحاق العجوز بها وطرده، ثمّ مجيء العبد عطية في صباح اليوم التالي ليخبر نادية بموت العجوز.

10. شراء نادية عمارة على شاطئ البحر بعد أن ورثت العجوز، وسكنها في الشقة العليا، وإعطاؤها شقة لوالديها، وتعيين عطية حارسًا للعمارة، ودخولها الجامعة.

11. حب نادية لمدرّسها في الجامعة الدكتور جواد وخروجها معه، ورفضها إشباع رغبته الجنسية، ورفضه الزواج منها.

12. عرض الدكتور جواد الزواج على نادية شرط أن يكون سرًا، أي زواج المتعة، ورفضها وقطع علاقتها به.

13. تخرُّج نادية من الجامعة، وتعيينها بعد أشهر مدرّسة للغة العربية، وقرارها إرسال عطية ليتعلم القراءة والكتابة، وبداية حبها له.

14. إصابة نادية ببحة وألم في حنجرتها، فتزور الطبيب عبد الرحمن في المستشفى الحكومي، وبسبب تعصبه الديني يرفض استقبالها، فتحوّل إلى طبيب مصري يفحصها ويطلب منها التوقف عن التدخين، لكنها لا تلتزم؛ فتسوء حالها، ثم تعود إلى الدكتور عبد الرحمن الذي فتح عيادة خاصة، فيستقبلها أحسن استقبال.

15. إخبار الطبيب عبد الرحمن لنادية ضرورة القيام بعملية في أوتارها الصوتية، وخضوعها للصمت مدة أسبوعين.

16. خروج نادية من عيادة الطبيب، وهي تبكي، وعودتها إلى شقتها.

17. استعداد نادية للعملية، واستعدادها للذهاب إلى المستشفى.

18. خضوع نادية للعملية، وفرض الصمت عليها مدة أسبوعين.

19. عودة نادية إلى التدريس بعد أقل من شـــهر إجازة، واكتشـــافها أن عائشة طالبتها -التي اغتصبها أخوها- قد انتحرت. ثم تركها التدريس والعمل في مكتب والدها الذي يموت بعد أشهر. وانكشـــاف حبها لعطية وإصرارها على الزواج منه رغم معارضة عائلتها وضرب أخيها لها.

20. محاولة عطية الســـفر والهرب نتيجة لضغط عائلة نادية عليـــه، ومحاولة نادية إقناعه بالزواج والهرب معًا، إلا أنه يعترف لهـــا بعدم قدرته على الزواج منها؛ لأن الليلة الأولى في القصر تحول بينهما.

نلاحظ من خلال هذه الأحداث وجود بعض الرّوابط السببيّة بين حدث وآخر، فتزويج الراوية نادية من رجل عجوز ليس بالضرورة أن يكون سببًا في التنكيل بها، ولكن هذا التنكيل كان سببًا في هربها من قصره، وهذا الهرب كان عاملًا مساعدًا في موت العجوز مما جعلها ترث ثروة كبيرة، وتشتري عمارة على شاطئ البحر. ثمّ تأتي أحداث حبها لمعلمها الدكتور جواد وفشلها في الزواج منه، وهنا أيضًا لا توجد سببية واضحة، ثمّ تحب عطية وتحاول الزواج منه وهنا لا توجد سببية واضحة. ولكن هناك سببية عامة، وهي عدم إعطاء المرأة أبسط حقوقها وخاصة اختيار شريك حياتها. الصمت يفرض على المرأة من قبل الرجل في كل مكان وزمان؛ فوالدها قرر تزويجها للعجوز لأسباب مادية، وحين اعترضت فرض عليها الصمت. الأحداث -إذن- تنوس ما بين سببية واضحة وما بين غياب السببية. وحضور السببية له علاقة بالأيديولوجية النسوية التي تريد الكاتبة إيصالها للقارئ؛ فالكاتبة تتوخى الوضوح في بناء الأحداث لتكون الرسالة واضحة، وهي أنّ هذه الأحداث البشعة هي نتيجة للقهر والظلم اللذين يمارسهما الرجل ضد المرأة: «يتحججون بالعادات والتقاليد التي يرضعونها من أثداء المجتمعات المتخلفة ويطعمون حليبها لعقول أجيال تتوارثها جهلًا وخوفًا. لن أرضخ لهذا الإرث الظالم. ليصرخ العالم أو يحترق. أنا سأعيش ولن أحرم نفسي حقها من أجل ماذا سيقول الناس» (ص 263).

3.4 الموضوعات الدّالة (leitmotifs)

الموضوع الدالّ هو موضوع، أو حدث قصصيّ، أو شخصيّة، أو فكرة، أو عبارة تتكرّر في أدب ما، أو مجموعة من الآداب. وبعض التعابير أو المفردات ذات الدّلالة الحقيقيّة تتكرّر في مواقف أو سياقات معيّنة فتكتسب دلالة رمزيّة. وقد شكّلت الموضوعات الدالّة، كعناصر مكرّرة، وسيلة

بناء أساسيّة في الرّواية الجديدة.

فيتمّ بواسطتها خياطة العالم الروائيّ من الداخل، وبناء وحدة «العالم» القصصيّ، ويشجّعنا هذا التكرار على مقابلة البنيات التي يظهر فيها أو ينتمي إليها، والوقوف على دلالاتها.

وهذا التكرار ليس صدفويًّا، ولا يمكن تجاهله؛ ففي **صمت الفراشات** تتكرّر عدّة موضوعات مثل كلمة «الصمت» في سياقات وعبارات مختلفة، وقد بلغ عددها مائة وثماني وستين كلمة. ويأتي «الصمت» بدلالات سلبيّة جدًا. وتأتي أهميّة «الصمت» ليس من تكراره فقط وإنما من عنوان الرّواية، فالعنوان له قيمة دلاليّة هامّة، فهو العبارة–المفتاح التي تعكس دلالات الرّواية كلّها. العنوان «**صمت الفراشات**»، والصمت مضاف إلى كلمة «الفراشات» التي تتكرر أيضًا أكثر من عشر مرات في الرواية بأوصاف مختلفة تدل على الضعف، وهي رمز للنساء لأن الفراشة ضعيفة وهشة، ولا صوت لها، والصمت يفرض على الراوية/المرأة في طفولتها، وعند زواجها حين اعترضت على قرار والدها، وفي قصر العجوز، وعند الطبيب؛ فالصمت يفرض على المرأة العربية منذ ميلادها وحتى مماتها. وسنورد بعض الأمثلة على موضوع «الصمت» في الرّواية: «كلهم كان يأمرني بالصمت. كانت أمي حين تختلف معي على شأن حتى وإن كان يخصني، تضغط بسبابتها على شفتيها وتقول «اصمتي واسمعيني». أبي له طريقته الخاصّة في إصدار الأمر بالصمت. لم يكن أخي أرحم [...] يصرخ في وجهي «اصمتي ولا تتدخلي» [...] حتى المعلمة التي يفترض أنها المربية الفاضلة ضاقت بجدالي المتكرر. عاقبتني بطرق شتى فتعلمت الصمت في حضرتها. كرهت صمتي» (ص 16–17). «هل خلقت الفراشات بلا صوت؟ وهل كتب علي في هذا القصر أن أمارس صمت الفراشات؟» (ص 46). «لم تتركني أمي أعاني وحدي. كانت مثل بستان زاهر يفتح أرجاءه للفراشة الصامتة الذاوية» (ص 158).

كذلك نلاحظ تكرار موضوعة الرائحة ما يزيد عن خمس عشرة مرة، وتأتي أحيانًا بدلالات سلبية، وأحيانًا إيجابية، فرائحة عطية قبل أن تحبه الراوية كانت نتنة: «لم يكن من شيء يضايقني في عطية إلا تلك الرائحة التي تصدر من جسده، مزيج من بصل بائت وخلّ رخيص، لم أكن في القصر أنتبه لهذه الرائحة، لكنه ومنذ اليوم الأول الذي استلم عمله في العمارة بدأت رائحته تزكمني» (ص 173)، أمّا عندما أحبته ولفتت انتباهه إلى ضرورة الاستحمام والتعطر فأصبحت رائحته جميلة: «أشمّ رائحة تنث من جسده وكأنه خرج للتوّ من عصائر حديقة متنوعة الثمار، عطر أناناس، برتقال، عنب، وموز. أغوص في فخاخ الرائحة وأذوب فيها (ص 210–211). وحين تفشل في حبها مع الدكتور جواد تشمّ رائحة سلبية: «يلفني صمت رائب،

أتحوصل فيه فلا أشمّ غير الحموضة ورائحة فجيعتي» (ص 158).

وبذلك يقوّي الكاتب ويبرز وحدة العمل القصصيّ بواسطة الحضور المكثّف للموضوعات الدّالة، مثل: الصمت، الفراشة، والرّوائح، بحيث يتميّز عن عوالم قصصيّة أخرى. ولكن يجدر الانتباه إلى أنّ وظيفة هذه الموضوعات الدّالة كعامل موحِّد لا تتعلّق بتواتر ظهورها الكثيف وحسب، وإنما باستعمال الكاتبة وسائل أخرى لإبراز مركزيّتها، ولفت نظر القارئ إليها كعامل موحِّد يخيط العمل من الدّاخل، وهي:

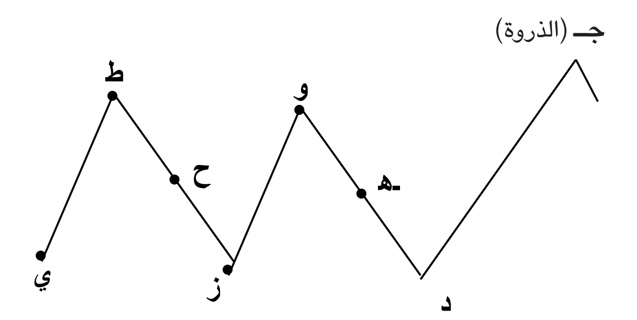
1. كثافة التكرار من ناحية كميّة.
2. باستعمال التكرار على امتداد الرّواية في أزمان مختلفة، وأوضاع مختلفة بحيث تشارك فيه شخصيّات مختلفة.
3. تركيز التكرار بأعداد كبيرة لا يمكن تجاهلها في مشهد قصير ومركزيّ.
4. بواسطة ذكرها في أماكن هامّة في الرّواية، مثل البداية والنهاية.
5. بواسطة الأهميّة الموضوعاتيّة (التيميّة) المكرّسة لها.

4. الرّسم البيانيّ للأحداث

تبدأ الرّواية بالأزمة، فالشخصية المركزية/الراوية تعاني من أزمة صحية ويخبرها الطبيب بوجوب إجراء عملية جراحية، ويفرض عليها الصمت مدة أسبوعين؛ وتنتهي هذه الأزمة التي تتعلق بجسدها بسلام، إلا أنّ الصمت يعيد إليها قصة زواجها من العجوز حيث فرض عليها الصمت والعذاب مدة أربع سنوات انتهت بالهرب من القصر وموت العجوز. ثمّ تنتقل إلى حبكة جديدة وهي حبها لمدرسها في الجامعة الدكتور جواد التي تنتهي بالقطيعة بينهما لأن الدكتور جواد أرادها إشباعًا لرغباته الجنسية، ثمّ تنتقل إلى حبكة جديدة وهي حبها لعطية الذي كان عبدًا عند العجوز والذي افتضّ بكارتها في ليلة عرسها بأمر من العجوز، إلا أنها لا تستطيع الزواج منه بسبب معارضة أهلها بسبب العادات والتقاليد. المرأة في جميع هذه الحالات ضحية لإرادة الرجل الذي يفرض عليها الصمت والانصياع لأوامره ورغباته، ولا تستطيع أن تحقق ذاتها ككائن إنسانيّ. فأبسط الحقوق أن تختار الفتاة شريك حياتها لكنها لا تستطيع ذلك بل تخضع لإرادة والدها، كما أنها تتعرض للتعذيب والضرب من قبل زوجها وأخيها، كما أنّ

الراوية تقدمّ للقارئ نماذج متعددة من اضطهاد المرأة من خلال استعمال أسلوب السرد من الدرجة الثانية؛ فطالبتها عائشة يغتصبها أخوها ويفرض عليها الصمت، ولا يبقى أمامها سوى الانتحار، أما صديقتها صفاء التي حاربت أهلها والمجتمع وتزوجت سائقها فقد تحول إلى ذئب ينهشها وينكل بها أشدّ التنكيل.

الحبكة في الرواية هي من النوع المركب، وبذلك يمكننا تصنيف حبكة الرّواية في إطار الحبكة المركبة (انظر الخطاطة التالية) لأن الراوية تسرد عدة حبكات تمسك الراوية/المرأة خيوطها لتوصل صرختها ضد هذا الواقع المأساوي الذي تعاني منه المرأة الخليجية خاصة، والمرأة العربية عامة.



5. إجمال

نخلص من خلال دراستنا للأحداث في **صمت الفراشات** إلى القول إنها أحداث مختلطة ما بين خارجيّة وداخليّة، ولكن ما يميز الأحداث المتعلقة بالراوية/الشخصية المركزية هيمنة الأحداث الداخلية التي تدلّ على الجمود والثبات، مثل: الحوار الداخليّ، والأحلام، والتداعيات، والاسترجاعات الكثيرة؛ أما الشخصيات الأخرى الذكورية فالأحداث التي تصدر عنها هي أحداث خارجية حركية، وهذا الشكل ينسجم مع دلالات الرواية التي تشير إلى سيطرة الرجل وضعف المرأة التي يُفرض عليها الصمت والانصياع لأوامر ورغبات الرجل، وبالتالي لا يبقى أمام المرأة التي لا تستطيع التعبير عن رأيها، ولا تستطيع ممارسة أبسط الحقوق إلا أن تلجأ إلى الأحلام لتحقيق رغباتها المكبوتة وإلى الحوار الداخلي لتقول في سرها ما لا تستطيع قوله علنًا.

وقد حبكت الراوية عدة قصص مع نماذج مختلفة من الشخصيات الذكورية لتظهر وضع المرأة المأساوي في المجتمع الخليجي خاصة، والعربيّ عامة وذلك من أجل استصراخ ضمير القارئ.

أمّا بناء الأحداث فهو حداثيّ لأنّه يضعف الرّوابط الشّبيهة بالواقع، فالرّابط الزمنيّ ضعيف جدًّا بل شبه غائب. فالأحداث لا تنتظم زمنيًّا، بل تتكسر بواسطة المفارقات الزمنيّة وخاصة الاسترجاع. وكذلك تتقطّع الأحداث بواسطة التناوب والتّضمين والسرد من الدرجة الثانية. ولا بدّ من الإشارة إلى غياب الاستباقات عن الرواية وذلك دلالة على انغلاق الأفق أمام المرأة، وذلك بسبب غياب الوعي عند الرجل الذي ما زال يعاني من الازدواجية والخضوع للتقاليد البالية التي تشيّئ المرأة وتعتبرها موضوعًا لتحقيق رغبات الرجل. وكذلك الأمر بالنسبة للرّوابط السببيّة، فالأحداث ينتظم بعضها بروابط سببية حسب مبدأ العلّة والمعلول، وتغيب هذه الروابط عن بعضها الآخر، ويأتي حضور السببية بسبب التوجه الأيديولوجي النسوي الصريح للكاتبة، إضافة إلى وجود سببيّة عامّة تنتظم النصّ، وهي عدم استقلالية المرأة واضطهادها. إنّ غياب أو ضعف الرّوابط الزمنيّة والسببيّة يشجّع ويوجّه القارئ للبحث عن روابط بديلة هي الرّوابط التناظريّة التي تميّز روايات الحداثة. وفي **صمت الفراشات** تبرز الموضوعات الدّالة (الموتيفات)، مثل تكرار كلمة «الصمت»، «الفراشات»، «الرّوائح»، والتي تأتي مبانيها لخدمة دلالات الرّواية. ثمّ رأينا أنّ حبكة الرّواية من النّوع المركب، وبذلك يمكننا اعتبار رواية **صمت الفراشات** رواية حداثيّة.

ثبت بالمراجع

تودوروف، 1992 تودوروف، تزفيطان (1992)، «مقولات السرد الأدبي»، ترجمة: الحسين سبحان وفؤاد صفا، **طرائق تحليل السرد الأدبي**، الرباط: اتحاد كتاب المغرب، ص 56–57.

جنيت، 1996 جنيت، جيرار (1996)، **خطاب الحكاية**، ترجمة: محمد معتصم وآخرون، الدار لبيضاء: مطبعة النجاح.

زيتوني، 2002 زيتوني، لطيف (2002)، **معجم مصطلحات نقد الرواية**، بيروت: مكتبة لبنان.

سوميخ، 1984 سوميخ، ساسون (1984)، **لغة القصة في أدب يوسف إدريس**، عكا: مطبعة السروجي.

شتيرنبرغ، 1981 شترنبرغ، مئير (1981)، «ما هو العرض؟ مقالة في عدم التحديد الزمني»، **نظرية الرواية**، إعداد: جون هالبرين، ترجمة: محيي الدين صبحي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ص 66–67.

شومان، 2003 شومان، محمد (2003)**، قراءة في اتجاهات الرّواية الحديثة**، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب.

طه، 1990 طه، إبراهيم (1990)، **البعد الآخر: قراءات في الأدب الفلسطيني المحلي**، الناصرة: رابطة الكتاب الفلسطينيين.

العثمان، 2007 العثمان، ليلى (2007)، **صمت الفراشات**، بيروت: دار الآداب.

غنايم، 2012 غنايم، محمود (2012)، ««فضيحة» و«عقاب» بصيغة فلسطينية: اللهجة المحكية وسيمياء العنوان في القصة الفلسطينية في إسرائيل»، **المجلة**، حيفا: مجمع اللغة العربية، ع 3، ص 109–130.

الماكري، 1991 الماكري، محمد (1991)، **الشكل والخطاب**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

يقطين،1989 يقطين، سعيد (1989)، **انفتاح النصّ الروائي**، بيروت: المركز الثقافي العربي.

Altenbernd and Lewis, 1966	Altenbernd, Lynn, Leslie Lewis (1966), *A Handbook For the Study of Fiction,* New York: The Macmillan Company.
Cohn, 1978	Cohn, Dorrit (1978), *Transparent Minds,* Princeton: Princeton University Press.
Genette, 1988	Genette, Gerard (1988), "Structure and Function of the Title in Literature", translated by Bernard Crampe, *Critical Inquiry*, Vol. 14, pp. 692-720.
Jung, 1986	Jung, C. J. (1986), *Dreams,* trans. R. Hull, London: Ark Paperbacks.
Prince, 1982	Prince, Gerald (1982), *Narratology*. Berlin: Mouton.
Prince, 2003	Prince, Gerald (2003), *A Dictionary of Narratology,* Lincoln & London: University of Nebraska Press.
Rimmon-Kenan, 1983	Rimmon-Kenan, Shlomit (1983), *Narrative Fiction,* London and New York: Methuen Co. Ltd.
Tomashevsky, 1965	Tomashevsky, Boris (1965), "Thematics", In *Russian Formalist Criticism- Four Essays,* trans. by Lee Lemon and Marion Reis, Nebraska: University Press.
Taha,1999	Taha, Ibrahim (1999), "Meeting of Ending and History in Modern Arabic Literature", *AL-ʿArabiyya,* 32, pp. 195-218.
Taha, 2000	Taha, Ibrahim (2000), "The Power of the Title, Why Have You Left the Horse Alone by Mahmud Darwish, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 3, pp. 66-83.

الهويات الجماعية عند الناطقين بالضاد قبل بزوغ عصر القوميات

قيس فرو

جامعة حيفا

مسألة المصطلحات

شغل موضوع الهويات الجماعية كثيرا من الدراسات الاجتماعية والسياسية الحديثة، وكانت مصحوبة بتطوير منهجيات ومقاربات ومصطلحات، دخلت إلى مجمل فروع الدراسات الإنسانية ومن ضمنها التاريخ والأدب. يحاول هذا المقال الكشف عن أنماط الهويات الجماعية عند الناطقين بالضاد في فترات ما قبل النهضة العربية التي بدأت إرهاصاتها تؤثر، منذ القرن التاسع عشر، على الثقافة العربية الحديثة.

نتوخى من كتابة هذا المقال عرض مصطلحات ارتكز عليها مثقفو النهضة العربية في صوغ خطابات هوياتهم الجماعية. ولكي يستند تحليلنا إلى معطيات، اخترنا نصوصا من التراث العربي الكلاسيكي بقصد البحث عن السياقات التي وضِعَتْ فيها هذه المصطلحات. تركيزنا على تحليل المصطلحات ودرس سياقاتها نابع من فرضية مفادها أن المصطلحات هي تركيبات لغوية لا تفصح عن معانيها إلا من خلال السياقات التي تُوضَع فيها، ونابع من الاعتقاد بأن الفكر الذي يُعبّر عن الهويات الجماعية لا يمكن أن ينشأ من فراغ لغوي، ولا يستطيع هذا الفكر أن يتحول إلى قوة ذات تأثير على الواقع الثقافي، السياسي والاجتماعي بدون تبني كلمات توحد في وعي مستعمليها بين لفظها أو كتابتها ومفهومها المتفق عليه في زمن اجتماعي معطى.

قبل أن نعرض بعضا من نصوص التراث العربي الكلاسيكي والبحث عن السياقات، نتوقف عند أربعة مصطلحات هي: **أمة** و**ملة وقوم وقومية**، بسبب أهميتها في فهم سائر المصطلحات التي نتوقف عندها في هذا المقال. ونهدف، من ذلك كله، رصد

معانيهـا في فـترة مـا قبـل ومـا بعـد القوميـة، مقارنـة مـع مصطلحات مـن لغـات أخرى تـؤدي معانــي مقاربة.

يشــير اســتخدام مصطلح **الأمــة** مع أل التعريــف في اللغة العربيــة الحديثــة، إلى ثنائية تقوم عــلى مفهومــين أساســيين: الأول يحافــظ على معنى مفهــوم الأمة الإســلامي القديــم، والثاني يــؤدي معنــى مشــابها لمعنــى المصطلــح الغربــي nation. هــذه الثنائية تعنــي أن مصطلح الأمــة الحديــث يحمــل في طياتــه عنــاصر لغويــة ثابتــة في اللفــظ والمعنــى، وعنــاصر أخرى تغــيرت نتيجة تبــدل الســياق الثقافي الذي وضــع فيه المصطلــح منذ عصر النهضــة العربية.

نشــير باختصــار إلى أن كتّــاب العربيــة لــم يســتخدموا حتــى النصــف الثانــي مــن القــرن التاســع عــشر، وربمــا حتــى بدايــة القــرن العشريــن، كلمة الأمــة مــع أل التعريــف لتؤدي معناهــا الغربــي، ولــم يســتخرجوا اشــتقاقا لغويا مــن كلمــة العــرب ليجعلوه نعتــا للأمة (الأمــة العربيــة)، يعــبّرون بواســطته عــن تطلعــات قومية.

لكــي نســتطيع أن نتوســع في عــرض مفهومــي الأمــة والقوميــة كمــا عــبرت عنهمــا اللغــة العربيــة، لا بــد لنــا أن نتوقــف عند مصطلح **الملة** بســبب علاقتــه مع هذيــن المفهومين. فعلى غــرار مصطلــح **الأمــة**، تطور معنــى مصطلح **الملــة** في النصــف الثانــي من القرن التاســع عــشر، ليعــبر عــن دمــج بــين معنــاه التقليــدي المــوروث ومعانــي جديــدة اكتســبها نتيجة تطــور في الخطــاب الثقــافي في بعــض مناطــق الشرق الأوســط.

في مقالتهما «**ملة**» في الموســوعة الإســلامية الثانيــة، يجد ف. دهــل (Duhl) وكليفورد إدموند بوســورث (Bosworth) أن كلمــة ملــة تظهــر في القــرآن الكريــم في خمس عشرة مناســبة في إشــارة إلى جماعــات دينيــة مختلفة. ففي مناســبتين تشــير الكلمــة إلى الديانــات الوثنية، وفي مناســبة واحــدة إلى ديانــة اليهــود والنصــارى، وفي ثــلاث مناســبات إلى ديانة أنبياء ســبقوا ظهــور الإســلام. اكتســبت الكلمة أهمية خاصــة في الفترة المدنيــة من نزول القرآن، فأشــارت ثمانــي مــرات إلى **ملــة** إبراهيم الخليل. أمــا كلمة **الملة** بــأل التعريف فقد أشــارت إلى المؤمنين بالإســلام، لتســتخدم لاحقــا في تعبــير **أهل الملة** بمعنــى أتباع الديــن الإســلامي، مقابل **تعبير أهــل الذمــة** بمعنــى أصحــاب الديانــات الواقعة تحــت حماية الإســلام. زعــم كاتبَــا المقال أن مصطلــح **الملــة** في القــرآن هو مصطلح مســتعار مــن اللغات الســامية العبريــة والأرامية (**ملــه**) أو مــن السريانيــة (**ملتــا**)، بــدون أن يقدمــا لنا شــواهد من هــذه اللغــات، مكتفين

بالقـول بأنـه لا وجود للكلمـة في النصـوص العربية التي سـبقت نـزول القرآن.[1]

لا شـك أن الباحـث عن أصـل الكلمة يجـد صعوبة في ردها إلى العربية، بسـبب عـدم ورودها في النصـوص المتبقيـة مـن فـترة ما قبـل الإسـلام، مـع أن اللغويين العـرب يعتبرونهـا كلمة عربيـة أصليـة، معتمديـن على البحـث عن اشـتقاقها اللغـوي، كمـا فعل علي هاني يوسـف في مقالتـه: «تحقيـق معنـى «ملـة» والفـرق بينهـا وبـين «الديـن»».[2] عـلى أي حـال، بقيت كلمـة **ملة** في الأدبيات الإسـلامية الكلاسـيكية مرتبطـة بالجماعة الدينية، حتـى بدأ الخطاب القومـي عنـد بعض مثقفي المسـلمين مـن غير العـرب يمنح الكلمـة معنى جديـدا ذا دلالات إثنيـة. هكـذا فعـل مثقفـون فـرس وأتـراك في أواخـر القـرن التاسـع عـشر وأوائـل القرن العشريـن، فصاغـوا مـن الكلمـة القرآنية مصطلح **ملَّـت** (بالفارسـية) و**ميليـت** (بالتركية) لتعطـي معنـى nation في اللغـات الغربية.

ولكـي نتعـرف عـلى المعنى الـذي منحـه مثقفون مـن غير العـرب لكلمـة **ملـة**، نكتفي هنا بتتبـع تطـور مفهومهـا في اللغـة التركيـة، لنقف على تأثـير المنـاخ الثقافي على منـح الكلمات معانـي جديدة.

ورثـت السـلطنة العثمانيـة مـن الإمبراطوريات الإسـلامية التي سـبقتها صيغـة العلاقة بين الإسـلام والطوائـف المسـيحية واليهوديـة، باعتبارهـم **أهـل الكتـاب** وأصحـاب منزلة **أهل الذمـة**، مسـتحقي حمايـة دولة الإسـلام مقابل دفعهـم الجزية. لكـن في أعقـاب توقيع أول المعاهـدات بـين السـلطان العثمانـي وملـك فرنسـا عـام 1535، المعروفـة بالعربية باسـم الامتيـازات الأجنبية، والمعروفة في اللغة الفرنسـية باسـم Les Capitulations، ازداد التدخل الغربـي في شـؤون الدولـة العثمانية، وبخاصة بعـد أن لحقت بفرنسـا غالبيـة دول أوروبا، موقعـة معاهـدات مماثلة (إنكلـترا 1583، هولندا 1613، النمسـا 1718 وغيرهـا من الدول، خـلال القـرن الثامن عشر والتاسـع عـشر). منحت هذه المعاهـدات الرعايـا الأوروبيين حرية التجـارة، وأرسـت الإطار القانونـي لتواجدهم عـلى اراضي السـلطنة، ونظمت أيضـا العلاقة معهـم ومـع **أهـل الذمـة**، رعاياها المسـيحيين واليهـود. حاولـت الـدول الغربيـة في القرن التاسـع عـشر التأثير عـلى أصحاب القـرار العثمانيـين الذين بـادروا إلى إدخـال الاصلاحات المعروفـة باسـم **التنظيمـات العثمانيـة** من أجـل تحسـين شروط العلاقة مع **أهـل الذمة** تحـت سـقف **نظام الملـة** الذي اعـترف بالطوائـف المسـيحية واليهوديـة ككيانـات طائفية

1. Buhl, & Bosworth, 1960, "Milla", p. 61.
2. انظر: موقع **ملتقى أهل التفسير**، «تحقيق معنى «ملة» والفرق بينها وبين «الدين»».

لها أنظمتهــا الداخليــة المتعلقة بمؤسســاتها ومحاكمهــا الدينية.[3]

مــع أن كلمــة **الملــة** مــع أل التعريــف، بقيــت كلمــة مرادفــة لكلمة **الأمــة** التي كانــت تعني الإســلام والمســلمين، إلا أن تطــور **نظــام الملــة** في فــترة تغلغــل الثقافــة الغربيــة في القــرن التاســع عــشر جعل الســفراء، والقناصــل، والكتــاب الغربيين يســتخدمون كلمــة nation في ترجمتهــم لكلمــة **ملــة**، مانحــين إياها بعــدا إثنيــا. وفي الوقت نفســه، بدأ بعض كتــاب اللغة العربيــة واللغــة التركيــة في اســتخدام كلمــة **الملــة** ليــس بالمعنى الدينــي فحســب، كقولهم: الملــة النصرانيــة أو اليهوديــة، وإنمــا أضافــوا لهــا المعنــى الإثني والقومــي، كقولهــم: الملة الفرنســاوية والملــة الإنكليزيــة.[4] تشــير ثنائيــة اســتعمال كلمــة **الملــة** في التعبير عــن معناها الدينــي والإثنــي، إلى أن مســتعمليها مــن كتــاب عــرب وأتــراك كانــوا ينطلقــون في تعريــف الجماعــات غــير المســلمة والجماعات غــير التركية وغــير العربية مــن منطلق تراثهــم الديني، وبنفــس الطريقــة التــي كانوا يُعرِّفــون فيها أنفســهم. أثر التعريــف الجديــد لمصطلح **الملة**، عــلى أنهــا جماعة غــير عثمانيه، عــلى مبــشري الفكر القومــي التركــي الذين تبنــوا مصطلح **ملــة** (**ميليــت** كمــا تلفــظ في التركيــة) في تعريــف الجماعــة التي ينتمــون إليهــا، فأصبحت كلمــة **ميليت** في اللغــة التركية الحديثــة موازية لكلمــة nation في اللغات الغربيــة. من المفيد أن نذكــر هنــا، أن كلمــة **ميليت** بقيــت تســتعمل بالمعنى الديني حتــى نهاية فترة الســلطان عبــد الحميــد الثانــي (1877-1908) وكان اســتخدامها بمفهوم قومي بمثابــة نقلة سريعة، حــين بــدأ مبــشرو الفكــر القومــي، وخاصــة ضيــاء كــوك ألــب (1875-1924)، يصوغون خطابهــم القومــي التركي، ومنها اشــتق الأتراك مصطلح **ميليتشــليك** الذي يعنــي القومية.[5]

مــع أن كتــاب العربيــة في أواخر القرن التاســع عشر تأثروا بالمنــاخ الثقافي للدولــة العثمانية، إلا أنهــم لم يتبنــوا مصطلح **الملة** للتعبــير عن مفهوم القوميــة. اكتفى هؤلاء باســتخدام كلمة **ملــة** في الإشــارة إلى جماعــات أوروبية، فقالــوا، مثلا، الملة الفرنســاوية والملــة الإنكليزية.[6] أما بالنســبة إلى كلمــة **طائفــة** التــي اســتخدمها بعــض الكتاب بــدلا من **ملــة**، فهــي تعني في المعاجــم الكلاســيكية: الجــزء مــن الــشيء أو أي جماعة من النــاس، فمحمد بن مكــرم جمال الديــن ابن منظــور (1232-1311)، صاحــب معجم **لســان العرب** يعدد الكلمات المشــتقة

3. تلخيص لموضوع الامتيازات الأجنبية ونظام الملة انظر:
Thobie, 1977, pp. 16–21; Sousa, 1933, pp. 68–88; Abu Jaber, 1967, pp. 212–223.
4. Ayalon, 1987, pp. 19–21.
5. انظر: Dumont, 1984, pp. 29–31.
6. انظر: Ayalon, 1987, p. 20.

مـن الفعـل **طـوف** ومعانيهـا ومنهـا كلمـة طائفـة: «والطائفـة من الـشيء جزء منـه. وفي التنزيـل العزيـز: وليشـهد عذابهمـا طائفة مـن المؤمنـين ... وفي الحديث: لا تـزال طائفة من أمتـي عـلى الحـق».[7] على المنوال نفسـه، ذكـر مجد الديـن الفـيروز آبـادي (1329–1415) في **معجـم القامـوس المحيـط** أن أحـد معانـي الطائفة هو الجـزء والقطعة وقـد ظهرت في القـرآن بمعنـى الجماعـة والفرقـة: «وإنْ طائفتان مـن المؤمنين اقتتلـوا فأصلحـوا بينهما». (الحجـرات آية 9).[8]

مـع أن كلمتـي **ملـة** و**طائفة** لـم تؤديا دائمـا نفس المعنـى في الفـترة التي سـبقت النهضة العربيـة، إلا أن مثقفـي النهضـة منحـوا الكلمتـين معاني مترادفـة، حين كانوا يشـيرون إلى جماعـات دينية محلية، فقالـوا، مثلا، الملة أو الطائفة الإسـماعيلية، الملـة أو الطائفة المارونية وهكـذا دواليـك. ومـع تطـور الكتابـة العربيـة الحديثـة وانتشـار الصحافـة، تبنـى كتاب العربيـة بعضا مـن المفاهيم الغربيـة المتعلقـة بالهويات الجماعيـة، فاسـتبدلوا مصطلحات **الملـة والطائفـة** للتعبير عـن الجماعات غـير العربيـة بمصطلح **الأمـة** ليعرّفوا بواسـطتها هـذه الجماعـات. عكـس هـذا التبديـل، أيضـا، نظـرة هـؤلاء الكتاب نحـو هويـة الناطقين بالضـاد، فبـدءوا يعتـبرون أنفسـهم جماعـة واحـدة متخَيلة هي **الأمـة** بمعناهـا الغربي.[9]

ربمـا يكـون يوهـان جوتفريـد هـيردر (1744–1803) (Herder)، الفيلسـوف والأديـب الألمانـي، أول مـن منـح المصطلـح الغربـي nationalismus بالألمانيـة، nationalism بالفرنسـية والإنجليزيـة، معنـاه القومـي الحديـث، ليعبّر بواسـطته عـن «الرسـالة القومية الألمانيـة» التـي تحتـاج، في نظـره، إلى مجـال لغـوي يحـدد فكرهـا وثقافتهـا.[10] والمصطلح مشـتق مـن كلمـة nationen بالألمانيـة، nation بالفرنسـية والإنجليزيـة، مـن الأصـول اللاتينيـة، والتـي كانـت متداولة في اللغـات الغربية، فتبنى كتـاب غربيون آخرون الاشـتقاق اللغـوي nationalism، ليصبـح متـداولا في لغاتهم. رغـم تأثير الثقافـة الغربية على مبشري الفكـر القومـي العربـي، إلا أن كتاب النهضـة العربية أحجمـوا عن اشـتقاق مصطلح جديد مـن كلمـة **الأمة** يكون موازيـا في معنـاه للمصطلح الغربـي nationalism، وبـدلا من ذلك، اشـتقوا مـن كلمة **قـوم** مصطلـح **القومية** الذي لـم تشِر المعاجـم العربية إلى اسـتخدامه في اللغـة العربيـة الكلاسـيكية، فمثـلا ابن منظور يسـتعرض مجمـوع الكلمات المشـتقة لغويا

7. ابن منظور، 1988، م 8، ص 222–223.
8. الفيروز آبادي، 2007، ص 818.
9. حول استبدال بعض مصطلحات الهويات الجماعية في القرن التاسع عشر انظر: Ayalon, 1987, pp. 19–28.
10. انظر: Martin, 2010.

مـن قـوم، بـدون ذكـر كلمـة القومية كأحـد هـذه الاشـتقاقات. إن غيـاب هـذه الكلمة من المعاجـم الكلاسـيكية يـدل عـلى أن مصطلـح القوميـة هـو اشـتقاق لغـوي جـاء متأخرا في فـترة ظهـور الخطـاب العروبـي الجديـد. يعرض ابـن منظـور معانـي عديدة لكلمـة قوم واسـتعمالاتها في القـرآن والشـعر العربـي الكلاسـيكي، نختـار منهـا مـا له علاقـة ببحثنا عـن الأصـول اللغويـة لمصطلـح القوميـة: «والقـوم: الجماعـة من الرجـال والنسـاء جميعا وقيـل: هـو للرجال خاصة دون النسـاء ... وقوم كل رجل: شـيعته وعشـيرته ... والقوم يُذكّر ويؤنّـث، لأن أسـماء الجمـوع التـي لا واحد لها مـن لفظها إذا كانـت للآدميين تُذكّـر وتؤنّث مثـل رهـط ونفر وقـوم»، ويضيـف ابن منظـور -اعتمـادا على بعـض مفسري القـرآن- أن كلمـة **قوم** تصـف، في بعـض الأحيـان، جماعـة الملائكة.[11]

هـذا المعنـى لكلمـة **قـوم** في العربيـة، يقابلـه، تقريبـا، في اللغـة اليونانيـة القديمـة كلمـة ethnos التـي تعنـي في الأسـاس مجموعـة أو جمهـرة مـن البـشر، أو قطيـع أو سرب مـن الحيوانـات تعيش سـوية وتعمل بشـكل جماعي. اشـتقت اللغـات الأوربيـة الحديثة من هذه الكلمـة مصطلحـات وصفات اسـتخدمتها في فهم الهويـات الجماعية الحديثـة مثل: ethnie و ethnique بالفرنسـية، ethnic و ethnicity في الإنكليزيـة وغيرهـا. وبينمـا صاغـت اللغـة العربيـة الحديثـة مـن كلمة **قـوم** مصطلـح **القوميـة** ليؤدي معنـى الهويـة العربية الجامعـة، اشـتقت اللغـات الأوربيـة مـن كلمـة ethnos مصطلحـات تعـبر عـن جماعـات تعيـش في ثنايـا الأمـة nation، أي الجماعـة القوميـة المسـيطرة في السياسـة والثقافة، رغم أن بعـض دارسي القوميـة والإثنيـات يخلطـون بين المصطلحات المشـتقة من كلمـة ethnos وتلـك المشـتقة مـن كلمـة nation للتعبـير عـن الهويـة القومية الجامعـة. في دراسـتنا هذه سـوف نميـز بـين الاشـتقاقات المأخـوذة مـن الكلمتـين، متبنين بذلـك منهج بعـض دارسي الإثنيـات والقوميـة الذين يلجئـون إلى التمييـز بينهما لكي يحللـوا التطـور التاريخي لفكرة القوميـة في الغـرب وسـائر أقطار العالم. اسـتخدم هـؤلاء الدارسـون اشـتقاقات لغوية من كلمـة ethnos في وصـف وتحليـل الهويـات الجماعيـة التي سـبقت ظهـور القوميـة، بينما اسـتخدموا اشـتقاقات مـن كلمـة nation في وصـف وتحليـل تطـور الفكـر القومـي بعـد القـرن الثامـن عـشر. اعتمد هؤلاء على فرضيـة وجود كيانـات إثنية ethnic في فـترة المجتمع التقليـدي الذي سـبق ظهـور القوميـات الحديثة والتـي تحتـاج إلى طرائق تحليليـة تختلف عـن تلـك التـي يحللـون بواسـطتها الكيانـات القوميـة national. نبرر هـذا التمييـز الذي

11. ابن منظور، 1988، م 11، ص 361-362.

اعتمده أهم دارسي القومية،[12] بوجود اختلاف واضح بين أشكال الوعي الجماعي في الفترتين. ففي الأولى تسود أنماط الاقتصاد الزراعي أو الرعوي الذي لا يتيح الفصل بين المنتجين والمستهلكين، أي أن القوى المنتجة في المجتمع هي نفسها مستهلكة إنتاجها، باستثناء شريحة صغيرة من أصحاب الحرف والتجار الذين يستهلكون ما لا ينتجونه. ومثلما تتميز عملية الإنتاج من جديد في هذا الاقتصاد بثبات نسبي، كأنها تعيد نفسها بشكل **تقليدي**، تتميز الثقافة، أيضا، بثبات نسبي كأنها تعيد نفسها بشكل **تقليدي**. يحافظ هذا الثبات النسبي في الإنتاج والثقافة على ثبات نسبي للهوية الجماعية كأنها تعيد نفسها بشكل **تقليدي**. يبدأ الاقتصاد والثقافة التقليديان بفقدان مقومات ثباتهما النسبي عندما تظهر البوادر الأولى لاقتصاد السوق الذي يؤدي، مع تطوره المتصاعد، إلى فصل المستهلكين عن المنتجين وما يصاحب ذلك من تغيرات سياسية واجتماعية وثقافية. نتيجة تصدع الثقافة التقليدية تبرُز أنماطٌ ثقافية جديدة تؤثر على الوعي الفردي والجماعي وعلى صوغ الهوية الجماعية من جديد. يظهر هذا التمييز بين نمطي الثقافة التقليدية التي سبقت ظهور القومية، والثقافة الجديدة التي صاحبها ظهور القومية عند الكثير من دارسي صعود القومية الحديثة. ونتيجة عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية، منها ما هو خارجي ومنها ما هو داخلي، تحصل تصدعات في الثقافة التقليدية.

مع أهمية المقارنة بين المجتمعات التي تحصل فيها هذه التصدعات، وما يمكن أن نعتمد عليه في فهم اختلاف مسارات تطور الهويات الجماعية من مجتمع إلى آخر، إلا أن مقارنة كهذه تحتاج إلى تخصيص حيز كبير يتجاوز هذه الدراسة. وحتى لو أردنا شرح التحولات الاقتصادية والسياسية التي حصلت على ساحة الدولة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإننا كذلك نحتاج إلى سرد تاريخي طويل، ربما يحرف هذه الدراسة عن أهدافها الرئيسة. من الأفضل، إذًا، الاكتفاء بتقديم تقييم عام لأوضاع الإمبراطورية العثمانية بدون الدخول في التفاصيل. نشير، بهذا الصدد، إلى أن البوادر الأولى للتحولات الاقتصادية، والتصدعات في الثقافة التقليدية، ظهرت في هذه الفترة في بعض مناطق الإمبراطورية نتيجة التغلغل الاقتصادي والثقافي للغرب وتدخله السياسي المتعاظم. نتيجة هذه التحولات والتصدعات ظهرت **إرهاصات-قومية** تركية تمثلت منذ بداياتها بتحميل مصطلح **تركي** معنى جديدًا لم يكن قائما. كان

12. انظر مثلا: Anderson, 1991; Gellner, 1983; Smith, 1986.

العثمانيـون، في السـابق، يسـتخدمون كلمتـي **تركـي** و**أتـراك** لوصـف فلاحـي الأناضـول، باعتبارهـم بعيديـن عـن ثقافـة أهل المـدن. مـع بـزوغ **إرهاصات-قوميـة** تركيـة، بدأت أوسـاط النخـب المثقفـة تمنـح هاتين الكلمتـين معانـي إيجابية، جاعلـة منهما نـواة فكرهم القومـي، وبوصلـة بحثهم عـن تاريخهـم القديـم وتراثهـم الثقافي.[13]

تزامـن هـذا مع ظهـور **إرهاصات-قومية** عند مثقفين سـوريين ولبنانيين، بـدءوا يطرحون أفـكارا جديـدة يصوغون بواسـطتها مفاهيمهم حـول هوياتهـم الجامعة. لم يسـتطع هؤلاء المثقفـون الوصـول إلى اتفـاق كامل حـول هوية جامعـة واحدة تتجـاوز الهويـات التقليدية الموروثـة تاريخيـا. نبع عدم الاتفاق هـذا من عاملين رئيسـيين: الأول متعلـق بالتنوع الديني والطائفـي في بـلاد الشـام (مركز النهضـة العربيـة)، والثاني متعلـق بهشاشـة العلاقة بين المجتمـع التقليـدي في بـلاد الشـام والمجتمعـات التقليديـة في مجمـل البلدان المحسـوبة على الناطقـين بالضـاد في أسـيا وإفريقيـا. لم يكن بمقـدور الإرهاصـات القوميـة في بداية تطور الطباعـة ووسـائل التواصـل الثقـافي النابعـة منها خلـق هوية متخيلـة مَوَحِّـدة لجميع هذه البلـدان. عـلاوة عـلى ذلك، فـإن الأوضـاع السياسـية والاجتماعيـة والثقافيـة، في مجمل هذه البلـدان، كانت تشـكل عائقا في صـوغ خطاب **عروبي** مَوَحِّـد، يكون للغـة العربية الفصحى فيـه دور فاعـل في تقليـص الفجـوة العميقـة بينهـا وبـين اللهجـات المحكيـة المختلفـة من منطقـة إلى أخرى.

مـع أن قلـة من مسـيحيي لبنـان المتأثرة بالغرب قـد صاغت فكـر هوياتها الجماعيـة باللغة الفرنسـية، إلا أن أغلبيـة النخـب المثقفة من مسـلمين ومسـيحيين اختـارت الفصحى للتعبير عـن فكرهـا، متصورة أنها تسـتعيد بذلك «عصرا ثقافيا ذهبيا» تجسـدت عناصره الأساسـية في الإمبراطوريـات الإسـلامية المتعاقبـة، وقبـل أن يعتريهـا الضعـف. اعتمـدت هـذه النخب المثقفـة، منـذ منتصـف القـرن التاسـع عشر، عـلى القـرآن الكريـم ومعجزتـه اللغوية وعلى تـراث الأدب العربـي الكلاسـيكي في صـوغ خطابات عـبّرت عن نهضـة، فيهـا **إرهاصات-قوميـة عروبية أو سـورية** وفيها صحوة إسـلامية إصلاحية، مسـتخدمة بذلك مصطلحات اشـتقتها مـن اللغـة الفصحى الكلاسـيكية لتـؤدي معاني مناسـبة لخطاباتهـا الجديدة. لن نقـف هنا على كيفية اسـتخدام هـذه المصطلحـات ومشـتقاتها في خطابات النهضـة، ونعود إلى مصطلـح **الأمـة** واسـتخداماته في فـترة ما قبل ظهـور القوميـة، وقبل أن يتبنـاه مبشرو الفكر العروبـي الحديث.

13. Smith,1986, pp. 129-144.

الأمة والعرب قبل القومية

يبقـى مصطلـح **الأمـة** مركزيـا في كل محاولة لسـبر أغـوار تطـور الهويـات الجماعية عند الناطقين بالضاد، بشـكل خاص، وعند المسـلمين، بشـكل عـام. يكرس ابـن منظور، صاحب **لسـان العـرب** عشر صفحـات يعرض فيهـا معانـي الكلمات المشـتقة من **أمم**، مسـتندا إلى أمثلـة من القرآن والشـعر العربي. وبحسـبه، تحمـل كلمة **الأمـة**، من بين معانيهـا الكثيرة، معنـى يجمـع بـين جماعة معينـة من الأحيـاء وبين الزمـن الذي تعيـش فيه هـذه الجماعة، ممـا يعطـي **الأمة** معنـى «القرن مـن الناس، يقـال مضت أمـم أي قـرون.... وكل جيل من النـاس هـم أمـة على حـدة، والأمـة: الجيـل والجنس مـن كل حـي ... وأمـة الرجـل: قومه». والأمـة هـي الجماعة «في اللفـظ واحد وفي المعنـى جمع». أمـا معانيها الدينيـة فهي «الشرعة والديـن» فيقـال: «فـلان لا أمة لـه أي لا دين لـه»، ويظهر هـذا في وصفه تعالى للمسـلمين: «كنتـم خـير أمـة أخرجت للنـاس»، و**الأمـة** تعني، أيضـا، الفرد صاحـب الديـن التوحيدي: «الرجـل المتفـرد بدين كقوله تعـالى: إن إبراهيـم كان أمة قانتـا بالله»، أو الجماعة المنتسـبة إلى نبـي: «كل قـوم نسـبوا إلى نبـي فأضيفـوا إليـه فهـم أمتـه، وقيـل: أمـة محمـد»، فهي، إذًا، كل جماعـة دينيـة، كمـا جـاء في قولـه تعـالى: «ولـو شـئنا لخلقناكـم أمـة واحـدة».[14] يـورد القـرآن أغلبيـة هذه المعانـي التي ذكرها ابـن منظور، كما تشـير مقـالات عديدة حول مصطلـح **الأمة** في القـرآن.[15]

في بحثـه عـن الأصـل الأول لكلمـة **الأمة** واسـتخدامها خـارج النصـوص القرآنيـة، يجد ابن منظـور أن احـد معانـي هـذه الكلمـة هـو **الأم**: «الأمـة [هـي] الأم الوالـدة».[16] يذكرنـا هذا المعنـى الأخـير المرتبـط بفكرة الـولادة بالأصل اللاتينـي الأول لكلمـة nation التي اشـتقتها اللغـات الأوروبيـة الحديثة مـن الفعل اللاتينـي nascor الـذي يعني يولد ومـن كلمة natio التـي تعنـي الـولادة، وتعني أيضـا النوع والجنـس والقبيلـة. اشـتق الفرنسـيون في لغتهم القديمـة مـن الأصـل اللاتينـي كلمـة nacion، وفي لغتهـم الحديثـة nation التـي دخلـت، أيضـا، إلى الإنكليزيـة. اللافـت للانتبـاه أن اللغـات السـلافية شـهدت تطورا لغويا مشـابها، فمـن الفعـل rodzic، الـذي يعني يولد، اشـتقت كلمـة narod بمعنى nation، وعلى سـبيل المثـال، اشـتقت اللغـة البولندية مـن الفعـل narodzié، الـذي يعني يولـد، مصطلح naród

14. ابن منظور، 1988، م 1، ص 212–221.
15. يحوي الإنترنيت مقـالات عديدة معنونة: «الأمة في القرآن»، «مصطلح الأمة في القـرآن»، وغيرها من العناوين التي تشير إلى الأمة.
16. ابن منظور، 1988، م 1، ص 212–221.

بمعنــى مطابــق لمعنــى nation في اللغــات الأوروبيــة المعتمــدة عــلى اللاتينية.[17]

مـع أن العلاقــة بــين الــولادة ومصطلــح **الأمــة** في اللغــات اللاتينيــة والســلافية واضحــة، لكــن مــن الصعــب القياس عــلى ذلك لإثبــات العلاقــة نفســها في اللغــة العربيــة، وفي الوقت نفســه لا يجــوز نفيهــا، إلا إذا كان العــرب قــد اســتعاروا لفــظ **الأمــة**، مــن لغــات أخــرى، كمــا زعــم ر. بــاري (Paret) كاتــب مقــال **الأمة** في النســخة الأولى من الموســوعة الإســلامية الصــادرة بــين 1913-1936. زعــم كاتــب هــذا المقــال أن مصطلــح **الأمــة** هــو دخيل على العربيــة، جــاء مــن الكلمــة العبريــة **أُمّــه** أو مــن السريانيــة **أمّاتــو** أو مــن الآراميــة **أومْتا** وتعنــي الجماعــة والشــعب. وأضــاف صاحب المقــال أنه لا توجــد أي علاقة بين لفــظ الكلمة واســتخدامها بمعنــى فــترة زمنية أو جيــل، كما تشــير إلى ذلك بعض ســور القــرآن الكريم، ونفــى أيضــا، العلاقــة بين الكلمة وبــين **الأم** الوالــدة، مســتبعدا أن تكون الكلمة مشــتقة من أصــل عربــي. واعتمــادا على هذا الزعــم، أضاف كاتــب المقــال أن النبي محمد اعتــبر، في فترة نبوءتــه المبكــرة، العــرب بشــكل عــام أمةً مختــارة، ولهذا لــم يــتردد الكاتب في إضافــة كلمة **العربيــة** كنعــت لكلمــة **الأمــة**، صانعــا بذلــك مصطلح **الأمــة العربيــة** المســتخدم في اللغة العربيــة الحديثــة، بــدون الانتبــاه إلى أنــه يســتخدمه في غــير زمانــه، وربما من أجــل تعزيز نظريتــه القائمــة عــلى زعمه بــأن النبي محمد شَــمَل، في فترة نبوءتــه المبكرة، كلاً مــن اليهود والوثنيــين داخــل أمّتــه، ولم يســتثنهم منها إلا بعــد هجرته إلى المدينــة.[18] جدير بنــا أن ننوه أن بعــض الدارســين الغربيــين مــا زالوا يعتــبرون مصطلــح **الأمة** مســتعارا مــن العبرية أو الآراميــة قبــل أن يجعلــه القــرآن عربيــا ومتــداولا في النصــوص العربية.[19]

مــع أن ف. م. دينــي (Denny)، كاتــب مقالــة **الأمــة** في النســخة الثانيــة مــن الموســوعة الإســلامية عــاد إلى مقولــة الأصل العــبري أو الآرامــي أو الأكادي لكلمة **الأمة**، كمــا روجها، في العشرينــات والثلاثينــات من القــرن العشرين المســتشرقان جوزيف هوروفتــز (Horovitz) وأرتــور جيفــري (Jeffrey)،[20] إلا أنــه، هــذه المــرة، لــم يؤكــد ولم ينــف هذه المقولــة. ففي نظــره، مصطلــح **الأمة**، المذكــور في القــرآن اثنتين وســتين مرة، «ربمــا يكون مســتعارا من الكلمــة العبريــة **أمّــه** أو مــن الآراميــة **أومْتا** أو مــن الأكاديــة **أمّاتو**».[21]

17. See *English–Polish, Polish–English Dictionary*, 1964, vol. 2, p. 269.
18. Paret, 1913-1936, “Umma”, pp.1015-1016.
19. انظر مثلا: Ayalon1987, pp. 21-22.
20. Horovitz, 1925; Jeffery, 1938.
21. Denny, 1960, “Umma”, pp. 859-863.

لا شك أن الكلمة موجودة بأشكال متقاربة من حيث اللفظ في لغات سامية غير العربية والعبرية، فعلى سبيل المثال يذكر جامع أحد قواميسها أن كلمة **أومتا** في الكلدانية تقابلها **أمّة** في العربية وتظهر في العبرية على صيغة الجمع، **أمّوت**، وتقابلها في اللاتينية natio وهي تعني الجماعة أو القبيلة،[22] وأما في الآرامية، فتظهر كلمة **أومْتا** لتعني أمة وشعب.[23] وفي محاولتنا تعقّب الكلمة في لغة أهل معلولا، القرية السورية التي ما زال أهلها يتكلمون لهجة من لهجات الآرامية القديمة، عثرنا على كلمة **أومْتا** في قصيدة، ربما يكون أحد أبناء معلولا قد نظمها خلال القرن السابق، مستخدما الكلمة بمعنى الجماعة التي تُكوّن مجموع سكان القرية. يصف ناظم القصيدة الحالة المزرية التي وصلت إليها **أومْتا** (أمة) القرية ومتنبئا بتهجير أبنائها في المستقبل فيكتب: «هناك **أومْتا** [أمّة] لا خطيئة في قلبها، ترى العالم بألوان سوداء داكنة».[24] وربما يكون هذا المعنى -المقتصر على مجموع سكان قرية صغيرة، مثل معلولة- امتدادا لمعنى الكلمة في اللغات السامية القديمة التي وصفت كل جماعة من الناس مهما كان عددها بأنها **أمة**.

على أي حال، يجوز أن تكون مقولة الأصل العبري أو الآرامي أو السرياني لكلمة **الأمّة** نابعة من استدلال يعتمد على عدم العثور عليها في نصوص اللغة العربية المتبقية من الفترة التي سبقت الإسلام، ومن تخمين لا أكثر ولا أقل. لكن هذا الاستدلال وهذا التخمين لا يكفيان لبناء نظرية تنفي وجود كلمة **أمة** في اللغة العربية في فترة ما قبل نزول القرآن، بسبب قلة هذه النصوص التي لا تحوي كل مخزون اللغة العربية في تلك الفترة. لن ندعي أننا قادرون على تجاوز التخمين، لأن تعقب التأثير المتبادل بين اللغات السامية المختلفة، ومقارنة ألفاظها ومعاني كلماتها يحتاج إلى نهج طرائق البحث اللغوي المعمّق ومعرفة واسعة لهذه اللغات، لا ندعي توفرها عندنا.

تبقى فرضية استعارة مصطلح **الأمة** من الآرامية أو السريانية أو غيرها من اللغات السامية فرضية مفتوحة بسبب شحّ المصادر والنصوص التي لا نستطيع بواسطتها تأكيدها أو نفيها، وكل ما نستطيع أن نقوم به هو إعادة النظر، وتقييم مجدد لعملية التخمين التي انتهجها كتاب المقالات في الموسوعة الإسلامية وغيرهم، عن طريق فحص العلاقة بالعبرية، بسبب توفر نصوص عبرية للعهد القديم، وبسبب التقارب الكبير بين

22. Smith, 1878, vol., I, pp. 222-223.

23. Costaz, 2002, p. 11.

24. ترجمة القصيدة إلى الألمانية في: Arnold, 2002, pp. 47-48.

لفظـة **أمّـة** في العربيـة ولفظة **أمّــه** في العبرية.

في بحثنـا عـن كلمة **أمّـه** في العهد القديـم، عثرنا عليهـا في ثلاثة مواضع، اسـتخدِمت بصيغة جمـع المذكـر **أُميــم** وبصيغـة جمـع المؤنـث **أُمّــوت** فحسـب، وككلمتـين مرادفتـين لكلمـة **غوييــم** التــي تعنــي في العهد القديــم قبائـل وشـعوب، وليصبح معناهــا لاحقا، مــع تطور اليهوديـة، الشـعوب الأخـرى خـارج **عــام** (شـعب) إسرائيـل.[25] هذا مـا خلص إليـه، أيضا، هنـري فاسرمــان (Wassermann)، أحـد دارسي الأصـول اللغويـة لمصطلحـات الهويـات الجماعيـة في اللغـة العبريـة. بعد اسـتعراض تطورهـا ومقارنتها مع غيرها في لغـات عديدة، وجـد فاسرمـان أن كلمـة **عام** بمعنى شـعب قد وردت في حـوالي ألفي موضـع في نص العهد القديـم، بينمـا عثـر على كلمتـي **أُميــم** و**أُمــوت**، صيغة جمـع **أمّــه**، في مواضع قليلـة، مما جعلـه يسـتنتج أن مصطلـح **أمّــه** في صيغتـه المفـردة لم يصبـح متـداولا في اللغـة العبرية إلا في أوائـل القـرن العشريـن وبعـد أن «جُنِّـد [المصطلـح] إلى اللغـة العبريـة الحديثـة كي يُسـتخدم بالمعنى نفسـه الـذي اُسـتخدمت فيه كلمـة nation».[26]

مـن الملاحـظ أن كلمـة **أُميــم** العبريـة قريبـة في لفظها مـن كلمة **أمــم** العربية مـع اختلاف صغـير في معنـى الكلمتـين: فبينما في العبريـة القديمة تعني شـعوبا أو قبائـل غريبة، خارج **عــام** (شـعب) إسرائيـل، تشـير كلمة **أمــم** في العربيـة الكلاسـيكية إلى كل جماعـة لغوية أو إثنيـة بمـا فيهـا جماعـة العـرب. وإذا كنـا قـد عثرنا عـلى ثلاثـة مواضـع في العهـد القديم لكلمـة **أُميــم** أو **أُمُّــوت** ولـم نعثـر عـلى **أمّه** بصيغـة المفـرد، نجـد أن صيغة الجمـع **أمم** كانـت متداولـة في اللغة العربية الكلاسـيكية، بينمـا صيغتها المفردة، **أمّة** بـدون أل التعريف فهــي مسـتخدمة في حـالات قليلة، وعـلى الغالب داخل سـياق وصـف أو ذكر **أمــم** معينة أو مصاحبـة لكلمـة أخـرى تكـون عـادة إما نعتـا يصفها مثـل القول: أمـة وحشـية –عند ابن خلـدون كمـا سـنرى لاحقا– أو مضـاف إليه يعرّفهـا مثل القـول: أمة محمد أو أمـة الفرس، ومـا عـدا ذلك فهــي تظهـر دائما مـع أل التعريـف «**الأمــة**»، لتعنـي جماعة المسـلمين. لن نسـتطيع أن نتعقـب اسـتعمال كلمـة **أمّــة** بصيغـة المفـرد في النصـوص العربيـة الكثيرة، ولكـن مـن يسـتعن بموقـع **الـورّاق** في الإنترنيـت يتمكن مـن الوقوف عـلى اسـتعمالاتها في عيـون كتـب الـتراث الدينية والأدبيـة. وقبل أن نسـتعرض، لاحقـا، اسـتعمال الكلمة بصيغة المفـرد عنـد ابـن خلـدون (1332–1406)، باعتبـاره شـاهدا عـلى عـصر مـا قبـل القومية

25. Brown, & others 1993–2007, vol. 1, p. 312.

26. Wassermann, 2008, pp. 25–26.

الحديثة، نكتفي، هنا بالإشارة، إلى كتاب **البيان والتبيين** لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (776 المختلف عليها -868)، وإلى كتاب **فضل العرب والتنبيه على علومها** المعروف بتسميته القصيرة **كتاب العرب** لأبي محمد عبد الله بن قتيبة (828-889)، باعتبارهما كتابين أدبيين لا كتابين في الفقه، لا يقصران استخدام كلمة **أمّة** على معناها الديني. وقبل أن نعود لاحقا إلى عرض موقف الكاتبين من الشعوبية ومفهومهما لجماعة **العرب**، نشير بشكل مقتضب أن كلمة **أمم** ظهرت في **البيان والتبيين** كثيرا، بينما لم تظهر بصيغة المفرد إلا في مواضع قليلة حددها السياق، كما تُبيّن الفقرة التالية: «ولا بدّ من ذكر المنابر ولِمَ اتّخِذت، وكيف كانت الخطباء من العرب في الجاهلية وفي صدر الإسلام، وهل كانت المنابر في أمّة قط غير أمتنا، وكيف كانت الحال في ذلك. وقد ذكرنا أن الأمم التي فيها الأخلاق والآداب والحكم والعلم أربع وهي: العرب، والهند، وفارس، والروم».[27] وعلى المنوال نفسه تقريبا، استخدم ابن قتيبة في **كتاب العرب**، مصطلح **أمّة**، بدون أل التعريف حين كان يقارن بين العرب وأمم أخرى: «فيها أمة كرم بلبانها كالعرب فإنها لم تزل في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذمم».[28]

على غرار كلمة **الأمة**، لم تُستخدم كلمة **العرب** في النصوص الكلاسيكية بمعنى الجماعة القومية بمفهومها الحديث. وكما ذكرنا سابقا، فإننا لم نعثر في هذه النصوص على الجمع بين الكلمتين، **الأمة العربية**، باعتبار أن هذا الجمع هو وليد الخطاب القومي الحديث.

أفْرَدَ ابن منظور، صاحب **لسان العرب** لكلمة **العرب** ست صفحات، عرض فيها معانيها المتعددة والسياقات التي وضِعَت فيها، ونزعم أن هذه المعاني تشتمل على ثلاثة مكونات رئيسة: المكون اللغوي، مكون النسب، والمكون الاجتماعي-الثقافي. تشكلت هذه المكونات عبر التاريخ نتيجة مسارات هجرة وتوطن مصحوبة بعمليات اندماج بين جماعات متواجدة وجماعات وافدة حددتها ظروف جغرافية-إيكولوجية وعوامل اقتصادية-ثقافية. لم تتوقف هذه المكونات عن التفاعل فيما بينها لتكوّن جماعة تحمل الخصائص الإثنية التي تسبق ظهور القومية. نستطيع تلخيص هذه الخصائص، بلغة ابن منظور، على النحو التالي: «العُرب والعَرب: جيل من الناس معروف، خلاف العجم»، أي خلاف الجماعات التي لا تعرف اللغة العربية، والعرب فئتان، بحسب سلسة نسبهم:

27. الجاحظ، 1968، ج 2، ص 20.
28. ابن قتيبة، 1913، ص 282.

«عـرب عاربــة أو عربــاء: صرحاء. ومتعربــة ومســتعربة: دخلاء، ليســوا بخُلّـصٍ»، والعربي هــو كل فرد «منســوب إلى العــرب، وإن لم يكــن بدويا». وللتمييــز بين البدوي وغــير البدوي اســتخدمت اللغــة العربيــة، بحســب ابــن منظــور، مصطلحــين مــن نفــس الجــذر اللغوي، ليعــبرا عــن خصائص اجتماعيــة واقتصاديــة وثقافية لــكل منهمــا: «والأعرابي: البــدوي ... صاحــب نَجعَــةٍ وانتــواءٍ وارتيادٍ للكلأ، وتتبع لمســاقط الغيث، وســواء كان مــن العرب أو من مواليهــم ... والأعرابــي إذا قيــل لــه: يا عربــي فرح بذلــك وهش لــه. والعربي إذا قيــل له: يا أعرابــي غضــب له. فمن نــزل البادية، أو جــاوز البادين وظعــن ظعنهم، وانتــوى بانتوائهم: فهــم أعــراب، ومــن نزل بــلاد الريف واســتوطن المــدن والقرى العربيــة وغيرها ممــن ينتمي إلى العــرب: فهــم عــرب، وإن لــم يكونــوا فصحاء». يضيــف ابن منظــور معتمدا عــلى القرآن الكريــم، مميــزا أخلاقيــا لمصطلح **الأعــراب**، يُســتخدَم عادة في ســياقات مشــابهة لتلك التي ورد فيهــا في القــرآن: «قــوم مــن بــوادي العــرب قدمــوا عــلى النبــي صلى اللــه عليه وســلم، المدينــة، طمعــا في الصدقــات، لا رغبــة في الإســلام، فســماهم اللــه تعــالى الأعــراب ... فقال: «الأعــراب أشــد كفــرا ونفاقــا».[29] ومــع ذلك ســنبين لاحقــا عندما نتنــاول مفهــوم مصطلح العــرب في فــترة ظهور الشــعوبية أن القــرآن لا يصفهم دائمــا بصفات الكفــر والنفاق. ولكي يدلــل عــلى التمييــز بين العــرب والأعــراب، اقتبس ابــن منظور إحــدى الجمل التــي قالها أبو منصــور محمــد بن أحمــد الزهــري (895-980)، صاحب كتــاب **تهذيب اللغــة** ومصنفات أخــرى في فقــه اللغــة: «والــذي لا يفــرق بــين العــرب والأعــراب والعربــي والأعرابــي، ربما يتحامــل على العــرب».[30]

ورغــم هــذا التمييز بين **عرب وأعــراب**، نجد في كثير مــن نصوص اللغة العربية الكلاســيكية أن المكــون اللغــوي المشــترك يزيــل التمييــز بــين المصطلحــين ويوحدهمــا في جماعــة لغوية واحــدة، كمــا هــو الحال عنــد النحويين الذين عملــوا على وضــع قواعد لضبط اللغــة ولتقويم مــا شــابها، بعدمــا بــدأ ســكان الدولة الإســلامية مــن **العجم** غــير العــرب يتبنــون العربية في كلامهــم العــادي وفي الكتابــة. اعتــبر النحويــون الأوائــل ســكان الجزيرة العربيــة جماعة لغويــة واحــدة لا فــرق فيهــا بــين **العــرب** و**الأعــراب** الذيــن لــم تختلــط لغتهم مــع لغات العجــم ويمكــن الاعتمــاد عليهــم في وضع قواعــد نحويــة وتقويم مفــردات العربية وكشــف بلاغتهــا. ولهــذا نهج هــؤلاء النحويــون منهج جمع الأقــوال من أفــواه العرب والأعــراب، كما فعــل عبــد اللــه بــن أبــي اســحاق (ت. 735) أحــد أهــم جامعي هــذه الأقــوال التــي جعلت

29. ابن منظور، 1988، ج 9، ص 113.
30. ن. م.

البعـض يصفـه بأنـه موسـوعة في معرفة لغـة العرب والأعـراب. اسـتخدم النحويـون كلمة العـرب أكثـر من اسـتخدامهم كلمة الأعـراب في التعبير عـن الجماعة صاحبة أفصـح الكلام. يظهـر ذلـك جليا عنـد الخليل بن أحمـد عمرو بـن تميـم الفراهيـدي (718–786) ويونس بـن حبيـب (713–798) وعمـرو بـن عثمـان أبـو بكـر سـيبويه (765–796) وغيرهم من أوائـل النحويـين. للتدليـل عـلى ذلك اخترنـا أن نتصفح كتـاب سـيبويه لأنه يكثـر الاقتباس ممـن سـبقه، وبخاصـة مـن الخليل بـن أحمـد ويونس بـن حبيب وعيـسى بن عمـر الثقفي (ت 766) وغيرهـم، مكـررا، عند اقتباسـه، عبارات متشـابهة: «زعم الخليل ... أنه سـمع من العـرب»؛ «وسـمعنا مـن الخليل قول العـرب ...»؛ «زعم يونس أن ناسـا مـن العرب يقولون ...»؛ وزعـم عيـسى بن عمر أن ناسـا من العـرب يقولون».[31] حافظ سـيبويه عـلى طريقة من سـبقه مـن النحويـين، مرددا عبـارات مثل: «سـمعنا مـن العـرب ... ومن العرب مـن يقول ... قالـت العـرب ... تكلـم العرب... سـمعنا بعض العرب الموثـوق بهم»، إلـخ.[32] من الصعب أن نعـرف إذا كان سـيبويه الفـارسي الأصـل يعتـبر نفسـه عربيـا، فهو يسـتخدم مصطلح **العجـم** ولكـن بمعنى من لا يعـرف اللغة العربيـة، وفي كثير مـن المواضع يسـتخدم عبارات مثـل عربـي قـح؛ و«هذا عربـي محضا، وهـذا عربي قلبـا»، و«سـمعنا من العـرب الفصحاء يقولون».[33]

عـلى أي حـال، يمكـن أن نزعم أن أوائـل النحويـين اعتمدوا على المكـون اللغـوي للتمييز بين **العـرب** وغيرهـم مـن **العجـم**، بـدون الانتقـاص من قـدر هـؤلاء، كما فعـل، مثـلا، الإغريق والرومـان الذيـن أطلقـوا عـلى غيرهـم اسـم Barbari (برابـرة)، وحمّلـوا هذا الاسـم معنى الهمجيـة والتخلـف الثقـافي. صحيـح أن أغلبيـة علماء فقـه اللغة وربمـا علماء فقـه الدين، إن كانـوا مـن أصـل عربـي أو أصـل أعجمـي، قـد اسـتمروا، حتـى نهايـة القـرن الثامـن الميـلادي، في الاعتمـاد عـلى المكون اللغوي كأسـاس في فهمهـم لمعنى مصطلح **العـرب**، بدون تضمينـه معانـي إثنيـة تـبرز أفضليـة **العـرب** عـلى **العجـم** أو العكس. مـن المفيـد التذكير بـأن كثـيرا من هـؤلاء العلماء يعود في نسـبه إلى **العجـم** الذين كتبـوا بالعربية وقلما أشـاروا إلى أصولهـم الإثنيـة غـير العربيـة. ولكـن مؤرخـي تلك الفـترة زعمـوا أن الأمر بـدأ يختلف بعـد تعاظـم دور موظفـين وكُتّاب من أصـل فـارسي في الحياة السياسـية والثقافيـة للدولة

31. انظر مثلا: سيبويه، 1988، ج 2، ص 205، 211، 213–214، 218، 355، 410–411؛ ج 3، ص 16، 355، 357–358، 360–361.
32. ن. م.، من ج 2 حتى ج 4.
33. انظر مثلا ن. م.، ج 2، ص 120؛ ج 3، ص 285.

العباسـية (750-1258) ومـا أثـاره هذا الـدور من نقـاش بينهم وبين نظائرهـم من أصل عربـي. اعتمـد الكُتّاب مـن أصل فارسي في النقـاش على القـرآن الكريم الذي ينـص على مبدأ المسـاواة بـين المكونـات الإثنية الداخلة في الإسـلام. ومـا لبث النقـاش أن أخذ أبعـادا ثقافية، بعدمـا بـدأ كُتّـاب من أصـل فـارسي يزعمـون أن تفوقهـم الثقافي عـلى نظائرهـم من أصل عربـي كان مـن وراء التطـور الحضـاري للدولة الإسـلامية. عزا هـؤلاء هذا التفـوق إلى تراث ثقـافي ورثته الدولة الإسـلامية من حضـارة الدولة الساسـانية الفارسـية (226-651) التي حكمـت مـن مركزها في إيـران والعـراق ومناطق أخرى في أفغانسـتان وباكسـتان.

الشعوبية وأسباب ظهورها

انـبرى كُتّـاب مـن أصـل عربـي للدفـاع عـن ثقافة العـرب، في وجـه نظائـر لهم مـن أصل فـارسي حملـوا اسـم الشـعوبيين وحملـت حركتهم اسـم الشـعوبية.

قبـل تحليـل الخطـاب الثقـافي في فـترة الشـعوبية، نتوقـف عنـد مسـألتين: الأولى متعلقـة بالنواحـي اللغويـة لكلمـة الشـعوبية، والثانيـة متعلقـة بمحاولـة سياسـيين وكتـاب عرب في أيامنـا توظيـف هـذا الخطـاب القديـم في الخلافات المسـتجدة بـين بعض الـدول العربية وإيران، أو بين بعض السـلفيين السـنة والشـيعة. في المسـألة الأولى المتعلقة بالنواحي اللغوية، اعتـبر النحويـون ومفـسرو القـرآن أن تسـمية كُتَّاب مـن أصل فـارسي بالشـعوبيين مرتبط بـدلالات كلمـة الشـعوب. إن مصطلح «شـعوبي» الـذي جاءت منـه كلمة «شـعوبية» مأخوذ مـن كلمة **شـعب** التـي تحمـل في اللغة العربيـة الحديثـة معنى جماعـة قومية. فنسـتخدم، مثـلا، مصطلـح **الشـعب العربـي** بمعنى مـواز لمصطلـح **الأمة العربيـة**، مـع أن كثيرا من منظـري القوميـة العربيـة في العـصر الحديث مَيّـزوا بين المصطلحـين، فاعتـبروا الأول يعبر عـن جزء مـن مجمـوع الأمة العربيـة، ويوحـد بين أفـراد وجماعـات صغيرة داخـل جماعة وطنيـة تابعـة لإقليـم أو دولة مثل الشـعب السـوري أو الشـعب العراقي، والثانـي يعبر عن معنـى واسـع، يخص مجمـوع الجماعـات الناطقة باللغـة العربية. هذا الاسـتخدام لمصطلح الشـعب بمعنيـين متناقضـين -الأول بمعنـى الجزء المتفـرع عـن كل واحد، والثانـي بمعنى الـكل الجامـع لأجـزاء متفرقة- نابع مـن معناه الأصـلي في اللغـة العربية القائم عـلى تضاد. فكمـا أنـه يجمـع المتفـرع أو المتفـرق أو المتشـعب في واحـد، فهـو أيضـا يفـرق المتوحد إلى فـروع وشُـعَب. أطلـق أصحـاب معاجـم اللغـة الأوائـل عـلى الكلمات التـي تحمـل معنيين

متضادين اسم «الأضداد»، أي الكلمات المتحدة في اللفظ، والمتضادة في المعنى، والقابلة للفهم من خلال سياق الكلام. كتب ابن منظور في معرض شرحه لمعنى كلمة شعب: «الشَّعْبُ: الجمع، والتفريق، والإصلاح، والإفساد»، ونقل رواية عن عائشة رضي الله عنها أنها «وصفت أباها رضي الله عنه: يرأب شعبها أي يجمع أمر الأمة»، وأضاف ابن منظور أن الشعب هو «القبيلة العظيمة؛ وقيل: الحي العظيم يَتَشَعَّبُ من القبيلة؛ وقيل: هو القبيلة نفسها، والجمع شعوب»، و«الشعب ما تَشَعَّبَ من قبائل العرب والعجم. وكل جيل شَعْبٌ». وأخيرا ربط ابن منظور بين كلمة شعوب وبين الحركة الشعوبية: «وقد غلبت الشعوب، بلفظ الجمع، على جيل العجم، حتى قيل لمحتقر أمر العرب: شعوبي»، والشعوبية «فرقة لا تفضل العرب على العجم. والشعوبي: الذي يصغر شأن العرب».[34]

ربط ابن منظور والفيروز آبادي وغيرهما بين كلمتي الشعوبية والشعوب، معتمدين بذلك على ما أفضى به النقاش بين كتّاب من أصل عربي وكتّاب من أصل فارسي في فترة الحركة الشعوبية، وعلى ما كتبه المفسرون للآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ».[35] في تفسير معنى كلمتي الشعوب والقبائل، اعتمد كثير من مفسري القرآن على تصنيف **طبقات الأنساب** المتدرجة من الأكبر إلى الأصغر وهي: الشعب والقبيلة والعمارة والبطن والفخذ والفصيلة، نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، **تفسير الجلالين** لجلال الدين المحلي (1389–1459) وجلال الدين السيوطي (1445–1505): «وجعلناكم شعوبا جمع شعب بفتح الشين هو أعلى طبقات النسب وقبائل هو دون الشعوب وبعدها العمائر»، إلخ.[36] بالإضافة إلى المفسرين المعتمدين على تصنيف طبقات الأنساب في تفسير الآية الآنفة الذكر، هناك أيضا مفسرون قد اعتمدوا منهجا آخر في تفسير الكلمتين، نختار منهم أبا عبد الله بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 1272) صاحب **الجامع لأحكام القرآن**، وقد تم اختيارنا للقرطبي بسبب اعتماده على مصادر في التفسير تجمع بين ما كُتب قبل ظهور الشعوبية وبعدها. في معرض شرحه الآية المذكورة أعلاه، وللتدليل على التساوي بين المؤمنين، اقتبس القرطبي قول النبي صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس ألا إن ربكم واحد وإن أباكم واحد ألا لا فضل

34. ابن منظور، 1988، م 7، ص 125–127؛ انظر أيضا: الفيروز آبادي، 2007، ص 688–689.
35. **القرآن الكريم**، سورة الحجرات 49، آية 13.
36. الجلالين، د. ت.، ص 436.

لعربـي عـلى أعجمـي ولا لأعجمـي عـلى عربـي ولا لأسـود عـلى أحمـر ولا لأحمر على أسـود إلا بالتقـوى، ألا هـل بلغـت؟».[37] وكغـيره مـن بعـض مـن سـبقه ومـن لحقه مـن اللغويين والمفسريـن، ربـط القرطبي في شرحه بين لفظتي شـعب وشـعوبية: «والشـعب مـن الأضداد، يقـال شـعبته إذا جمعتـه ... وشـعبته إذا فرقتـه ... والشـعوبية: فرقـة لا تفضـل العـرب عـلى العجـم، والشـعب: القبيلـة العظيمـة». أمـا في التمييز بـين كلمتـي الشـعوب والقبائل، فيسـتعرض القرطبـي آراء الكثـير مـن المفسرين الذين سـبقوه، نختـار منها التفسـير التالي بسـبب علاقتـه بمصطلـح الشـعوبية: «وقيـل: إن الشـعوب بطون العجـم والقبائـل بطون العـرب وقـال [عبد اللـه] ابن العبـاس في روايـة: إن الشـعوب المـوالي، والقبائل العـرب».[38] اعتقـد معظـم مؤرخـي الحوليـات التاريخيـة الإسـلامية ومفـسري القـرآن أن عبـد الله بن العبـاس بـن عبـد المطلـب بـن هاشـم (ت. 619)، ابن عـم النبي هـو أول المفسريـن، ولذلك أصبـح تفسـيره للآيـة الثالثـة عـشرة مـن سـورة الحجـرات أساسـا اعتمـد عليـه العجـم، وبخاصـة الفـرس والمـوالي في طلبهـم المسـاواة مع العـرب. مـن المفيـد التنويه بـأن العرب قبـل الإسـلام كانوا يسـتخدمون مصطلح المـوالي بمعنى الخـدم أو العبيد من غـير العرب أو بمعنـى الحلفـاء من غير العـرب الذين سـكنوا مناطق متاخمة لكيان سـياسي عربـي وكانوا موالـين لـه، وبعـد الإسـلام بقـي المصطلح يشـير إلى المسـلمين مـن غـير العـرب أو العجم، وبخاصـة إلى الفـرس، وسـوف نعـود إلى موضوع المـوالي لاحقا.

بعـد أن اسـتعرضنا المسـألة الأولى المتعلقـة بالنواحي اللغويـة لكلمة الشـعوبية، نتوقف عند المسـألة الثانيـة فنلاحـظ بأن توظيف الخطـاب الشـعوبي القديم لأغراض سياسـية في أيامنا شـائع في المقـالات والكتـب في العالـم العربـي. مـع أن تحليل هـذا التوظيف يحتـاج إلى تتبع المنشـور منـه، إلا أننـا نكتفـي بالإشـارة إلى مواقـع الإنترنيـت التـي تعـرض أمثلـة على هذا التوظيـف المعتمـد على منهجية اسـترجاعية، ترى المـاضي من خلال الحـاضر وترى الحاضر اسـتمرارا للمـاضي. اسـتنادا إلى هـذه المنهجية، تنـاول كتّاب وسياسـيون عـرب معاصرون الحركـة الشـعوبية فاعتبروهـا حركـة قوميـة فارسـية معاديـة للعروبـة. مع أن قسـما من هـؤلاء دعـا إلى نبذ حـركات التعصب القومي، إلا أن قسـما آخـر اعتبر الجمهورية الإسـلامية في إيـران، وحتـى الطوائف الشـيعية العربية كلها، حركات شـعوبية جديدة وامتـدادا للحركة الشـعوبية القديمـة. لم يقتـصر هذا المنهج الاسـترجاعي، الـذي خلط المـاضي بالحاضر، على سياسـيين وكتـاب عـرب وظفـوا الشـعوبية القديمـة في صراعات الحـاضر، بل هنـاك أيضا

37. القرطبي، 1935–1950، ج 16، ص 342.
38. ن. م.، ص 344.

كتاب شيعة إيرانيون استخدموا هذا المنهج في محاولة التقريب بين القومية الإيرانية والقوميات الأخرى من جهة، والتخفيف من الاحتقان المذهبي الشيعي-السني من جهة أخرى، وأبرز هؤلاء هو علي شريعتي (1933-1977).

في كتابه **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ميز شريعتي بين هذين النوعين من التشيع، فاعتبر الأول حركة ثورية إصلاحية، كافحت ضد الأنظمة ذات الطابع الاستبدادي والطبقي مثل النظام الأموي والعباسي والغزنوي والسلجوقي والمغولي وغيرها من الأنظمة التي اتخذت المذهب السني مذهبا رسميا لقمع معارضيها السياسيين. وقصد بالثاني التشيع المتعصب الذي جاء مع الصفويين الذين حكموا إيران من عام 1501 حتى عام 1785. زعم شريعتي أن الصفويين نقلوا التشيع الثوري إلى تشيع قومي وطائفي، وبذلك «نزح التشيع من **المسجد الجامع** في القرية والمدينة إلى **مسجد شاه** ... وتحول التشيع الأحمر إلى تشيع أسود».[39] في فصل يحمل عنوان «مونتاج الدين والقومية»، اعتبر شريعتي أن التشيع الصفوي ما هو إلا قومية أرست مبادئها على الحركة الشعوبية الشيعية التي ظهرت في أواخر عهد بني أمية وأوائل عهد بني العباس. ففي عهد بني أمية، برزت «روحية الزهو والتفاخر العربي في جهاز الحكم الأموي وواكب ذلك بطبيعة الحال احتقار القوميات الأخرى وبالذات القومية الإيرانية. وكردّ فعل على ذلك برز الشعور القومي في نفوس الإيرانيين وتولدت تيارات تدعو لإحياء التراث الوطني القومي، والاعتزاز بالهوية الإيرانية، وقد تبلورت تلك التيارات أكثر شيء في الحركة التي اصطلح عليها بالحركة الشعوبية». وفي معرض شرحه لتطور الشعوبية، زعم شريعتي أن الحركة الشعوبية، في بداية ظهورها، حملت شعار **التسوية** أي مساواة العجم بالعرب وذلك بموجب الآية القرآنية: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ)، ولكن ما لبثت أن تحولت تدريجيا من حركة **تسوية** إلى حركة تفضيل العجم على العرب.[40] حين وظف شريعتي نقده للحركة الشعوبية، بغرض التقريب بين السنة والشيعة وبين الإيرانيين والعرب في الزمن الحاضر، فقد شاطر بذلك منهجية بعض كتاب العرب في أيامنا الذين يقحمون الخطاب الثقافي الشعوبي القديم في نقاشات حول القومية والطائفية، بدون الوقوف على الاختلاف بين الخطاب الشعوبي القديم والخطاب القومي الحديث، وبدون التمييز بين الهويات الجماعية التي تسبق ظهور الخطاب القومي وتلك التي تنتج عن

39. شريعتي، 2007، ص 25-28.

40. ن. م.، ص 120-121.

هــذا الخطاب.

ربمـا يكـون هملتـون جيـب (Gibb) (1895–1971) مـن أوائـل دارسي الشـعوبية الذيـن رفضـوا اعتبـار الشـعوبية حركـة قوميـة على غـرار الحـركات القوميـة الحديثـة، فزعم أن الشـعوبية أفصحـت عـن نفسـها بـين مجموعـة محـدودة مـن كُتّـاب وموظفين مـن أصل فـارسي طالبـوا بحقهـم في شـغل مناصـب في الدولـة الإسـلامية أسـوة بنظائرهـم من أصل عربـي. اعتمـد هؤلاء الموظفـون على أن كلمة الشـعوب، الـواردة في الآية آنفة الذكر، تشـير إلى جماعـات غير عربية لا تنتسـب إلى نسـب معروف، بينمـا كلمة قبائل تشـير إلى جماعات ذات أنسـاب معلومـة. في نظـر جيب، ظهـر أول خطاب مشـابه لخطاب الشـعوبية خـلال الفترة الأولى بعـد انقسـام المسـلمين إلى خوارج وشـيعة وسـنة، وقبل تحـول الشـعوبية في القرنين الثامـن والتاسـع الميـلادي إلى حركة احتجاج ضد سـيادة وتفـوق العرب سياسـيا وثقافيا.[41] خلافـا لجيـب، اعتمـد بعـض من المسـتشرقين عـلى منهجيـة لا تختلـف كثيرا عـن منهجية شريعتـي وبعـض كُتّـاب العـرب الذيـن زعمـوا أن الحركـة الشـعوبية هـي حركـة قوميـة فارسـية. وكان إجناس جولدتسـيهر (Goldziher) (1850–1921) مـن أوائل هؤلاء، فزعم بـأن إسـلام الفـرس، خـلال القرنـين الأولين بعـد ظهوره، لـم يكن نابعـا عن اقتنـاع كامل، وحـين تبـوأ قسـم منهـم مناصب إداريـة في الدولـة العباسـية، عملوا على ممارسـة سياسـة التمييـز ضـد العـرب. حصـل ذلـك، بحسـبه، في فـترة اسـتيقظت فيهـا القومية الفارسـية وبـرز فيهـا شـعور قومـي، ازدادت قوته نتيجـة الحـركات الانفصاليـة في الأقاليـم الشرقية مـن الدولـة، ليتجـلى، لاحقـا، في المعـارك الأدبيـة التـي خاضها أدبـاء وسياسـيون من أصل فـارسي ضـد العـرب، رعتهم وشـجعتهم الحركـة الشـعوبية.[42] لـم يقتصر الأمـر، في نظره، عـلى الفـرس بل شـاركهم في ذلـك ممثلون عـن الأنبـاط والأقباط وغيرهـم. تغنّـى كل هؤلاء بأمجادهـم القوميـة ورفضـوا هيمنـة العنصر العربـي، حتى وصـل بهم الأمر إلى التشـكيك بعقيـدة الإسـلام. ومـع ذلك، بقـي العنـصر الفارسي -عـلى مسـتوى النقاش الأدبـي- رأس الحربـة في معركـة «القوميـات غـير العربيـة» من أجـل تحقيق المسـاواة في الإسـلام.[43] نجد رأيـا مشـابها لـرأي جولدتسـيهر عنـد شـارل بيـلا (Pellat) (1914–1992)، الباحـث الفرنـسي في أدب الجاحـظ الـذي كان مناهضـا للحركـة الشـعوبية. يزعـم بيـلا أن الوسـط السـياسي-الديني للدولـة العباسـية خلـق عـداوة بـين العرب والفـرس، مصحوبـة بعصبية

41. Gibb, 1962, pp. 66–67.

42. Goldizher, 1967, vol. 1, pp. 137–144.

43. ن. م.، ص 144–148.

مـن نـوع جديـد «أدت إلى ولادة قوميـة عربيـة حقيقية».[44]

إذا عدنـا إلى جيـب فإننا نجـده يزعم ، في معرض نقـده للنظرية التي تعتبر الشـعوبية حركة قوميـة، أن جولدتسـيهر أخفق في فهـم النقاش الذي أداره الشـعوبيون ضد العـرب، وأخفق في فهـم طبيعـة العلاقة بـين الموظفين مـن أصل فـارسي والقيـادات العربيـة للإمبراطورية، فبالـغ في وصفـه للهجمـة الشـعوبية على العنـصر العربي و«غـروره»، وأخطأ حـين زعم أن الخلفـاء العباسـيين والـوزراء الفـرس قد قدّمـوا التأييـد للشـعوبية. منطلقا من هـذا النقد، زعـم جيـب، أن الموظفـين الفرس لـم يهدفوا إلى هـدم الإمبراطورية الإسـلامية عـلى الإطلاق، بـل إلى إصـلاح مؤسسـاتها، بحسـب نمـاذج الإدارة الساسـانية المتطـورة، خدمـة للثقافـة الإسـلامية وروحيتهـا.[45] واعتمـادا عـلى هـذا الزعم، لـم يعزُ جيب أسـباب ظهور الشـعوبية إلى مجـرد رد فعـل فـارسي على سـيطرة العرب، بـل إلى رفض كُتّـاب من أصل عربـي اعتماد الموظفـين مـن أصل فارسي عـلى التراث الإداري للمملكة الفارسـية وعلى فلسـفتها السياسـية في إصـلاح إدارة الدولـة الإسـلامية. أثـار الـرد والرفـض «معركـة الكتـب» ومـا تضمنتـه مـن نقـاش بـين أدباء شـعوبيين مـن أصل فـارسي وأدبـاء مـن أصل عربـي حـول قضايا اجتماعيـة وأخلاقيـة. علاوة عـلى ذلك، لم يمثـل الشـعوبيون كل الجماعات الفارسـية، وإنما شريحـة مـن موظفي الدولة الذين اسـتطاعوا الاسـتفادة من التوسـع البيروقراطـي السريع، ومـن تعاظـم قـوة الـوزراء ومديـري الدوائـر الإداريـة للدولـة. لم يتوقـف الأمر عنـد تبني الـتراث الساسـاني في الإدارة العباسـية، بـل صاحبـه إحيـاء للثقافـة الفارسـية، بحيـث بدأ مثقفـون مـن أصل فـارسي يترجمـون إلى العربية أعمـالا أدبية فارسـية لتصبـح لاحقا جزءا من الـتراث الأدبـي العربي.[46]

صحيـح أن جيـب أبـرز الـدور الذي لعبـه الموظفـون الفـرس في إحيـاء التراث الساسـاني، إلا أنـه أصرَّ عـلى أن الخلفـاء العباسـيين، والـوزراء والنبـلاء مـن أصـل فـارسي، لـم يكونوا متحمسـين لهـذا الـتراث، باعتبـاره ركيزة الحركة الشـعوبية. في الوقت نفسـه الـذي قلل من أهميـة إحياء الـتراث الفـارسي في إيقاظ مشـاعر الافتخار عند النخب الفارسـية المشـاركة في إدارة الدولـة، شـدد جيـب على أهميـة العوامـل الاقتصادية-الاجتماعية التي أفـرزت في نهاية القـرن الثامـن الميـلادي أدبـاء مـن أصـل عربي رفضـوا تغلغـل الـتراث الساسـاني. تطور

44. Pellat, 1953, p. 221.

45. Gibb, 1962, pp. 66–67.

46. ن. م.، ص 12–13.

النقـاش بـين الفريقـين لدرجـة أن الأدباء مـن أصل عربـي اعتـبروا تبني التراث الساسـاني تدمـيرا لقيـم المجتمع الإسـلامي، فأخذوا عـلى عاتقهم مهمة الدفـاع عن الثقافـة العربية. وفي تقييمـه العام حـول مدى تأثـير التراث الساسـاني عـلى الحياة الثقافيـة والسياسـية للدولة العباسـية، أقـر جيـب بأن المجتمع الإسـلامي لم يقبـل كليا ولـم يرفَض بالمطلق هـذا التراث، رغم زخـم النقـاش الأدبي.[47]

لا شـك أن هناك مقاربات متعددة في دراسـة الشـعوبية وسـياقاتها التاريخية، واسـتعراضها بالتفصيـل ربمـا يحرفنا عن أهداف دراسـتنا الرئيسـية. ولهذا، نكتفي بعـرض سريع لمقالة سـوزان إندِرفيتـس (Enderwitz) في **الموسـوعة الإسـلامية**[48] التي اسـتعرضت فيها رأي بعض الدارسـين في أسـباب ظهور الشـعوبية. في البحث عن العوامـل الاقتصادية-الاجتماعية التـي أدت إلى ظهـور الشـعوبية، اعتمد هـؤلاء الدارسـون، بحسـب إندِرفيتس، عـلى كتابات أدبـاء مـن أصل عربـي، وبخاصة عـلى الرسـالتين المعروفتـين للجاحظ: **ذم أخـلاق الكتاب** ورسـالة **مـدح التجار وذم عمـل السـلطان**،[49] زاعمين أن الحالـة الطبقيـة في المدن أخذت شـكل صراع عربـي - فـارسي ومـا صاحب ذلك مـن سـيطرة موظفين من أصـل فارسي على إدارة الدولة العباسـية. شـدد هـؤلاء الموظفون عـلى أفضلية الثقافـة الفارسـية ووجهوا نقدا إلى الـتراث العربي-الإسـلامي، بدون التخـلي عن ولائهم الكامـل لحكام الدولـة، فخرج كتّاب للدفاع عن الـتراث الإسـلامي العربي.[50]

الشعوبية والهوية الجماعية في زمن ما قبل القومية

رغـم اختـلاف الآراء حـول أسـباب ظهـور الشـعوبية، إلا أن هناك شـبه إجماع عـلى أن أبرز علاماتهـا الفارقـة هـو النقـاش الأدبـي بـين فريقـين مـن الأدبـاء: **الأول** مـن أصـل عربي و**الثانـي** مـن أصـل فارسي، عمـل كل منهما عـلى إبـراز مناقب الجماعـة التي ينتمـي إليها. اعتمـادا عـلى تأويل ما تتبعنـا من نصوص، نزعـم أنها لم تعكس شـعورا قوميا بل عكسـت وجـود إثنيـة ما قبـل القومية. ولكي نعـزز وجهة نظرنا هـذه، ارتأينا عـرض وتحليل بعض

47. ن. م.، ص 69-72.

48. Enderwitz, 1955- 2005, pp. 513-514.

49. انظر «مدح التجار وذم أعمال السلطان» في: الجاحظ، 2002، ج 1، ص 237-243. انظر أيضا «ذم أخلاق الكتاب»، ج 2، ص 603-622.

50. انظر تلخيصا لهذه التفسيرات في: Enderwitz, 1955- 2005, pp. 513-514.

مـن نصـوص الجاحـظ وابن قتيبـة، باعتبارهمـا أبـرز المعارضين للشـعوبية الفارسـية. في معـرض دفاعهـم عـن العـرب وثقافتهـم ضد حجـج الشـعوبيين، ركـز هـذان الأديبان على ثلاثـة جوانـب: اللغـة وسلسـلة الأنسـاب والثقافـة. وأفضـل بدايـة في هـذه النصـوص هي **رسـالة النابتـة**[51] للجاحـظ التي أشـار فيهـا إلى الشـعوبية - ربمـا لأول مـرة. والنابتة هي جماعـة (أمـة في لغتـه) قـد نبتـت (ظهـرت) في زمنـه، وكانـت تدعـو إلى عـدم جواز سـبِّ معاويـة بـن أبي سـفيان، أول خلفاء الدولـة الأموية، باعتبـاره واحدا من معـارف النبي وله صحبـة معـه. يتهـم الجاحظ هـذه الجماعـة بالكفـر واقتراف المعـاصي والإثم وقـد ظهرت، بحسـبه، في «الدهـر الصعـب والزمن الفاسـد» من تاريـخ الخلافة الإسـلامية الـذي «نبتت» فيـه حركـة الشـعوبية المدفوعـة بدافع العصبيـة التـي وصفها الجاحـظ بالآفـة «التي هلك بهـا عالـم بعـد عالـم، والحمية التـي لا تبقي دينـا ولا دنيـا إلا أهلكتها، وهو ما صـارت إليه العجـم مـن مذهـب الشـعوبية، ومـا قد صـار إليه المـوالي مـن الفخر عـلى العجـم والعرب. وقـد نجمـت من المـوالي ناجمـة، ونبتـت منهم نابتـة تزعـم أن المـولى بولائه قد صـار عربيا لقـول النبـي «مولى القـوم منهـم» وقوله «الولاء لحمـة كلحمة النسـب لا يبـاع ولا يوهب».[52] وكمـا في كثـير مـن كتاباته التي طـرح فيها مواضيـع للنقاش مـع آخرين مفترضـين، تخيل الجاحـظ شـخصا يفاخـر بأن المـوالي أفضل مـن العجـم والعرب معـا، لأنهم ورثـوا فضائل الاثنـين. زعـم هـذا المـولى المتخيل بـأن: «العجـم حـين كان فيهم الملـك والنبوة كانـوا أشرف مـن العـرب، ولمـا حُـوِّل ذلـك إلى العـرب، صـارت العـرب أشرف منهـم ... فنحـن معـاشر المـوالي بقديمنـا في العجـم أشرف مـن العـرب، وبالحديـث الذي صـار لنا في العـرب أشرف مـن العجـم، وللعـرب القديـم دون الحديث، ولنـا خصلتان وافرتـان فينا جميعـا، وصاحب الخصلتـين أفضل مـن صاحب الخصلـة».[53] رفض الجاحـظ منطق هذه المفاخرة، متسـائلا: «أي شيء أغيَـظ مـن أن يكـون عبـدك [المـولى] يزعم أنـه أشرف منـك [العربـي]، وهو مقر بأنـه صار شريفـا بعتقك إيـاه؟».[54]

قـدم الجاحـظ نفسـه في **رسـالة مناقب الـترك**،[55] كحريص على وحـدة الجماعـات المختلفة في الدولـة العباسـية، وزعـم أن هدفـه مـن كتابتهـا هو تقريـب القلـوب ونبذ الفرقـة. تنبع

51. الجاحظ، 2002، م 3، ص 237-250.
52. ن. م.، ص 246.
53. ن. م.، ص 247.
54. ن. م.، ص 248.
55. ن. م.، م 1، ص 471-526.

أهميـة هذه الرسـالة مـن أنها تعكـس مواقف أفـراد من هـذه الجماعات من قضيـة العلاقة بـين العـرب والعجم في فـترة الشـعوبية. تخيـل الجاحـظ أفرادا مـن كل جماعـة يعرضون مناقـب جماعتهـم ويفاخـر كل منهـم بفضائل جماعتـه. قسـم الجاحظ هـذه الجماعات إلى خمسـة، أطلـق عليها اسـم «جنـد الخلافـة الخمسـة»، معتبرا كل جنـد منها جماعة يشـترك أفرادهـا في موقـف مشـترك في القضايـا العامـة، بمـا يشـبه موقف أفـراد حـزب عقائدي في أيامنـا. حـري بنـا أن نشـير إلى أن أحـد معاني كلمـة «جند» هو حـزب، والحـزب في المعاجم العربيـة هـو «جماعـة مـن النـاس ... وحزب الرجـل أصحابـه وجنـده الذين عـلى رأيه».[56] قسـم الجاحـظ هـذه الأجنـاد، أو الجماعـات إلى: «خراسـاني، وتركـي، ومـولى، وعربـي، وبنـوي».[57] وطبقـا لتأويلنـا لنـص الجاحـظ بهذا الصـدد، فإننا نعتـبر أن اسـم كل جماعة كان يشـير إلى حالـة اجتماعيـة وثقافية وسياسـية وإلى خلفيـة تاريخية. ولكـي نفهم دلالات هـذه الأسـماء عنـد الجاحـظ، نقـدم تعريفا عامـا ومقتضبا، مـن عندنـا، لكل واحـد منهم: فاسـم الخراسـاني هو نسـبة إلى خراسـان وكان يطلق عـادة على من كان أصلـه الإثني يعود إلى المناطـق الشرقيـة للخلافـة الإسـلامية، والتركـي نسـبة إلى القبائـل التركية التي سـكنت أسـيا الوسـطى. وأمـا المـولى فهـو نسـبة إلى المـوالي مـن الأعاجـم وقـد اسـتخدمهم العرب كعبيـد قبـل الإسـلام، وظل اسـمهم هـذا يصاحبهـم حتى بعـد أن اعتقـوا، ليصبـح معناه، في الفـترة الأمويـة والعباسـية، الحليـف والنصـير للعـرب من الفـرس والأتـراك وغيرهم. أما العربـي فهـو من سـكن الجزيـرة العربية وأطـراف الهلال الخصيـب، ومن هاجـر منهم إلى الأمصـار وبقـي محافظـا على نسـبه. وأخـيرا البنـوي مصطلـح أشـار إلى أبناء ولـدوا لآباء فـرس، كانـوا قد تزوجـوا من نسـاء عربيات «وغلـب عليهم هذا الاسـم لأن أمهاتهـم من غير جنـس آبائهم».[58]

مـن المفيـد أن نشـير إلى أن الحـدود المميـزة بـين هـذه المجموعـات لم تكـن دائمـا واضحة، فمثلا، أطلق المسـلمون العرب اسـم خراسـان عـلى الأقاليم الشرقيـة للخلافة الإسـلامية التي شـملت إيران وأفغانسـتان وبعض مناطق آسـيا الوسـطى التي سـكنتها قبائل تركية، ولهذا لـم يميـز الكثـير من سـكان العـراق وبـلاد الشـام ومصر وشـمال أفريقيـا بـين الجماعات الإثنيـة المختلفـة التـي كانت تسـكن هذه الأقاليـم، فمنحوهـا أسـماء جامعة، مثـل الأعاجم والخراسـانيين والفـرس. يظهـر ذلـك في حوار متخيـل بين الجاحـظ وشـخص، محملا إياه

56. انظر معنى «جند» و«حزب» في: ابن منظور، 1988، م 2، ص 381 و م 3، ص 148–149.
57. الجاحظ، 2002، م 1، ص 471.
58. ابن منظور، 1988، م 1، ص 508.

كلامـا يلغـي فيـه هـذا الأخير وجـود فواصـل واضحـة بين هـذه الجماعـات وأنـه: «لا فرق بـين الخراسـاني والتركـي [وأن اختلافهمـا] ليـس كالاختلاف بـين العجمي والعربـي ... بل كاختـلاف مـا بين المكـي والمدني والبـدوي والحـضري ... وأن البنوي خراسـاني وأن نسـب الأبنـاء نسـب آبائهـم ... وأن الموالي بالعرب أشـبه، وإليهم أقـرب ... لأن السـنة جعلتهم منهم ... [فهـم] عـرب في المدعـى، وفي العاقلـة، وفي الوراثة. وهذا تأويـل قوله «مـولى القوم منهم» ... و«الـولاء لحمـة كلحمـة النسـب» ... [أمـا] الأتـراك ... فقـد شـاركوا العرب في أنسـابهم، والموالي في أسـبابهم».[59]

عـرض الجاحـظ، بعد ذلـك، أقوال أفـراد متخيلين من خمسـة الأجنـاد، عـبّر كل واحد منهم عـن مناقـب وفضائـل جماعتـه. فالخراسـاني سرد أمجـاد وتاريـخ جماعته ومـا قدمت من أجـل إعـلاء شـأن الإسـلام وتوطيـد أركان الخلافـة العباسـية، مـبرزا فضائلهـا في الأدب، والحكمـة، وعلـوم الحسـاب والهندسـة وغيرهـا. أمـا العربـي فقـد فاخـر بحفظ الأنسـاب والطاعـة للآباء والعشـيرة والشـعر المـوزون والكلام المنثـور والقول المأثور وتأسـيس الدولة وغيرهـا من المفاخـر. أما المولى فافتخـر بأصله العجمي وبنسـبه العربي الافـتراضي، باعتبار «الـولاء لحمـة كلحمـة النسـب». وأخـيرا قـال البنـوي: «أنـا أصلي خراسـان، وهـي مخرج الدولـة ومطلـع الدعوة [العباسـية] ومنهـا نَجَمَ هذا القـرن [الجيل] ... وفرعـي بغداد، وهي مسـتقر الخلافـة ... وأنـا أعـرق في هذا الأمر من أبـي، وأكثر تـرددا فيه من جـدي، وأحق في هـذا الفضل مـن المولى والعربـي». وبعد تعـداد الكثير من فضائـل جماعته، أضـاف البنوي: «ولنـا بغـداد بأسرهـا، تسـكن ما سـكنا، وتتحـرك مـا تحركنـا، والدنيـا كلها معلقـة بها، وصائـرة إلى معناهـا ... ونحـن بعـدُ تربيةُ الخلفـاء، وجيران الـوزراء، ولِدنا في أفنيـة ملوكنا ونحـن أجنحـة خلفائنـا».[60] وأمـا خصـال الأتـراك فلخصهـا الجاحـظ في البسـالة والإقدام والتنقـل مـن مـكان إلى آخـر والسـلب: «ولـو حصلتَ عمـر التركي وحسـبت أيامـه لوجدت جلوسـه عـلى ظهـر دابتـه أكثر من جلوسـه عـلى ظهـر الأرض ... [لكـن] التركـي في بلاده [لا] يقاتـل عـلى ديـن، ولا على تأويل، ولا عـلى ملك، ولا على خـراج ولا على عصبيـة ... وإنما يقاتـل عـلى السـلب والخيـار في يـده».[61] وفي نهايـة الرسـالة، عقـد الجاحظ مقارنـة عامة بـين بعـض الجماعـات الإنسـانية التـي عرفهـا في زمنـه، فالصينيـون برعـوا في الصناعات واليونانيـون في الحِكَـم والآداب، «والعـرب فيمـا نحـن ذاكـروه في موضعـه، وآل ساسـان في

59. الجاحظ، 2002، م 1، ص 476-478.

60. ن. م.، م 1، ص 479-486.

61. ن. م.، م 1، ص 499-497.

الملـك والأتراك في الحـروب».[62]

لا يوجـد متسـع في هـذه الدراسـة لعـرض كل الجماعـات التـي عرفهـا الجاحـظ في زمنـه، لكـن يمكـن التعـرف عـلى أغلبهـا مـن خـلال عـرض بيـلا المطـول لفسيفسـاء الجماعات الإثنيـة التـي كونت سـكان البصرة وجنـوب العـراق، مـكان ولادة الجاحظ ونشـأته قبل أن ينتقـل إلى بغـداد. عرض بيـلا تاريخا مختـصرا لهـذه الجماعات بمـا فيها القبائـل العربية ومواليهـا، والإيرانيـين الفـرس، والأنباط، ومهاجرين من السـند والهند، والـزط (الذين يُعتقد أنهـم أجـداد الغجر الذيـن أطلق عليهـم الجاحظ اسـم المكديـن)، والزِّنج (الذيـن قدموا من السـاحل الشرقـي في إفريقيـا واشـتهر اسـمهم بثوراتهم).[63]

يمكننـا اعتبـار هـذه الخطابـات، التي عكسـت تفاخر الخراسـاني والمـولى والبنـوي، والتي تـدور في مجملهـا حـول فضائـل الفـرس، كأحـد مظاهـر حركـة الشـعوبية التـي حملـت طابعـا إثنيـا، أوَّلَـه بيـلا عـلى أنـه حركـة قوميـة لها بعـد طبقـي. يعتمـد بيـلا في تأويله عـلى تحليـل للمجتمـع البصري الـذي ترعرع فيـه الجاحـظ، فقسـمه إلى أربع فئـات وهي: العـرب ومواليهـم، الأعاجـم المسـلمون، الأعاجم من غير المسـلمين، ثـم الرقيق. وأمـا التطور الاقتصـادي للمجتمع البـصري فقد أدى، في نظره، إلى تشـكل أربع طبقات: أ) الأرسـتقراطية ذات الـدم العربـي. ب) البرجوازيـة التـي تضـم عنـاصر عربيـة وأعجميـة، مسـلمة وغـير مسـلمة. ج) العامـة. د) العبيـد.[64] في تحليـل موقـف الجاحـظ من هـذه الطبقيـة، زعم بيلا أن الجاحـظ، وإن كان في الأصـل مـن طبقة العامـة، إلا أن مواهبه منحته الدخـول في الطبقة البرجوازيـة البصريـة ومـن ثـم التمثل بأخـلاق الأرسـتقراطية، على غـرار تمثـل البرجوازي الغربـي بأخـلاق أرسـتقراطية بـلاده.[65] إننـا نأخـذ في الحسـبان آراءه في تقييـم حركـة الشـعوبية، وبخاصـة آراءه المتعلقـة بتبنـي الجاحـظ لمواقف الأرسـتقراطية العربيـة ونقده لشـعوبيين مـن برجوازية أسـبغ عليها، في **كتـاب البخلاء**، صفـة البخل،[66] مـع أننا نتحفظ مـن مصطلحـات بيـلا المأخوذة مـن قامـوس لغتـه الحديثـة (أرسـتقراطية وبرجوازية).

أضـاف بيـلا إلى المسـألة الطبقيـة مسـألة نسـب الجاحظ، فحـاول تعقـب هذا النسـب عن

62. ن. م.، م 1، ص 508–509.
63. Pellat, 1953, pp. 34–42.
64. ن. م.، ص 224–225.
65. ن. م.، ص 229–230.
66. ن. م.، ص 247 وص 257.

طريق استعراض نصوص متعددة لمؤرخين مسلمين شككوا في أصله العربي. وبعد تحليله لهذه النصوص، وصل بيلا إلى نتيجة مفادها أن أصل أجداد الجاحظ يعود إلى الموالي الذين اندمجوا كلية بالعرب منذ زمن بعيد، مما أجاز له اعتبار نفسه عربيا خالصا. ومع أن الجاحظ ناصب الموالي الجدد الذين فاخروا بأمجاد الفرس الماضية العداء، إلا أن بيلا اعتبر رسالتي الجاحظ: **رسالة التسوية بين العرب والعجم** و**رسالة العرب والموالي**، مؤشرا يعزز الشكوك في أصله العربي.[67]

اعتمادا على تأويلات بيلا بما يخص دفاع الجاحظ عن مصالح أرستقراطية عربية، رغم أصله الطبقي، وبما يخص اندماجه في العنصر العربي، رغم أصله من الموالي، نزعم أن الجاحظ وظف أدبه للدفاع عن مصالح، امتزج فيها العامل الطبقي مع العامل الإثني. وقبل أن نعود، لاحقا، إلى موضوع العلاقة بين الأرستقراطية وإثنية ما قبل القومية، نحاول سبر أغوار هذه الإثنية من خلال تعقب استخدام الجاحظ لكلمتي **العرب** و**الأعراب** باعتبارهما اسما جامعا لهذه الإثنية. ففي كثير من السياقات، ربط الجاحظ هاتين الكلمتين بواو العطف للتعبير عن مجموعة واحدة تتحلى بالنسب الواضح وبلغة صحيحة بليغة لم يشوهها الاختلاط مع الأعاجم. ميز الجاحظ بذلك بين هذه الجماعة وجماعات سكنت خارج الجزيرة العربية مثل الكوفة والبصرة وبلاد الشام ومصر، فأطلق عليهم اسم أهل الأمصار، رغم أن أغلبهم تبنى اللغة العربية.[68] ومع أن كلام الناطقين بالعربية فيه «الجزل والسخيف، والمليح والحسن، والقبيح والسمج» إلا أنه، بحسب الجاحظ، لا يوجد «في الأرض كلام أمتع ولا آنق، ولا ألذ في الأسماع، ولا أشد اتصالا بالعقول السليمة، ولا أفتق للسان، ولا أجود تقويما للبيان، من استماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء».[69] وفي نظره، أخفق الشعوبيون في إدراك بلاغة اللغة العربية، لغة القرآن الكريم الذي خالف «جميع الكلام الموزون والمنثور» ... [ف]نظمه من أعظم البرهان، وتأليفه من أكبر الحجج».[70] وأضاف أن كل ذلك هو دليل على «أن العرب أنطق، وأن لغتها أوسع، وأن لفظها أدل، وأن أقسام تأليف كلامها أكثر، والأمثال التي ضُرِبت فيها أجود وأيسر. والدليل على أن البديهة مقصور عليها، وأن الارتجال خاص فيها، وما الفرق بين أشعارهم [العرب] وبين الكلام الذي تسميه الروم

67. ن. م.، ص 51–54.
68. الجاحظ، 1968، ج 1، ص 17.
69. ن. م.، ج 1، ص 101.
70. ن. م.، ج 2، ص 20.

والفـرس شـعرا».[71] بهـذا المعنـى يكـون الجاحـظ، في سـياق ذكره للغـة العربيـة، قد جمع بـين كلمتـي العـرب والأعـراب، باعتبارهم جماعـة إثنيـة واحدة: «العـرب أهل المـدر والوبر والبـدو والحـضر [ولغتهـم هـي] كلام العـرب الفصحـاء ... وكلام الأعـراب الخلص».[72]

ذكرنـا سـابقا، أن القـرآن يشـير إلى **الأعـراب**، سـابغا عـلى بعضهـم صفـات سـلبية في آية مـن آيـات سـورة التوبـة: «الأعـراب أشـد كفـرا ونفاقـا وأجـدر ألا يعلمـوا حدود مـا أنزل اللـه على رسـوله».[73] وتفسـير الآيـة عنـد غالبية المفسريـن أن الأعراب أشـد جحـودا لتوحيد اللـه وأشـد نفاقا مـن أهـل الحضر، وذلـك بسـبب جفائهـم وقسـوة قلوبهـم. ولأن الأعراب ليسـوا كلهـم كذلـك فقـد جـاء قـول الله في آيـة أخـرى من نفـس السـورة: «ومـن الأعراب مـن يؤمـن بالله واليـوم الآخـر ويتخذ ما ينفـق قربات عنـد الله وصلـوات الرسـول ألا إنها قربـة لهم سـيدخلهم اللـه في رحمته إن الله غفـور رحيم».[74] ربمـا اعتمد الجاحـظ على الآية الأخـيرة ليزيـل عن الأعـراب صفاتهـم المذمومة، وليجمـع بين **الأعـراب** و**العـرب** في التعبير عـن جماعـة واحـدة. ومع هذا يثـير هذا الجمع بـين الكلمتين، في حـالات معينة، تسـاؤلا عما قصـده بـه، جماعة واحـدة أم جماعتـين منفصلتين، كقولـه مثلا: «أمـا العرب والأعـراب ... فقـد أطبقـوا عـلى أن الحمامـة هي التـي كانت دليل نـوح ورائـده».[75] وقوله في سـياق آخر: «وقـد رأينـا العلماء يتعجبـون من خرافـات العـرب والأعـراب في الجاهلية».[76]

منـح الجاحـظ اسـتقلالية لكل واحـدة من الكلمتـين في حالتـين: الأولى- اسـتخدم فيها كلمة **الأعـراب** بـدون إضافات، حين أشـار بشـكل واضـح إلى عادات وأعـراف البـدو،[77] والثانية- اسـتخدم فيهـا كلمة **عـرب** بـدون إضافات حين تعـرّض، مثـلا، إلى نقد الشـعوبيين لبعض عـادات العـرب: «والشـعوبية تهجو العرب بـأكل العلهز والعـب والزعاع ... وأشـباه ذلك»،[78] أو حـين قـارن، مثلا، بين فضائـل **العجم** التي بـرزت في العمـارة والمباني الفخمـة وفضائل **العـرب** التـي تمثلـت قبل الإسـلام في شـعرهم، ولكـن عندمـا «أحبـت [العرب] أن تشـارك العجـم في البنـاء، وتنفرد بالشـعر، [بنت] غمـدان وكعبة نجـران، وقصر مـارد ... وغير ذلك

71. ن. م.، ج 2، ص 21.
72. ن. م.، ج 2، ص 38.
73. **القرآن الكريم**، سورة التوبة، آية 97.
74. ن. م.، آية 99.
75. الجاحظ، 1982، م 1، ج 3، ص 469.
76. ن. م.، م 2، ج 4، ص 37.
77. ن. م.، م 1، ج 3، ص 553.
78. ن. م.، م 2، ج 5، ص 337.

من البنيان».[79] وفي سياقات أخرى جعل الجاحظ الكلمتين متدرجتين، مكررا الجملة التالية: «أهل البادية [الأعراب] أصل العرب ومادة الإسلام».[80] ربما هذا التدرج جعله يصوغ مصطلح **الأعراب المتعربين**،[81] الذين تخلصوا من معاني خصالهم: «وقد رأينا العرب وكانوا أعرابا حين نزلوا خراسان كيف انسلخوا من جميع هذه المعاني».[82]

مع أن الجاحظ رفض اتهامه من قبل الشعوبيين بأنه يحتقر الموالي والعجم وأنه ينكر حقوقهم،[83] إلا أنه ركز دفاعه عن العرب في مستويين: دفاع عن ثقافتي العرب والأعراب، ودفاع عن بلاغة اللغة العربية، زاعما أن سبب نقد كتبة الشعوبيين للعرب، الذين شاطروهم نفس «الصناعات»، نابع من الحسد أو العصبية التي قادتهم إلى إظهار عدائهم للثقافة واللغة العربية وكرههم للجزيرة العربية، حتى وصل بهم الأمر إلى التشكيك بعقيدة الإسلام: «وقد يكون أن ينقدح في قلوب الناس عداوات وأضغان شبيها بالتحاسد الذي يكون بين المتفقين في الصناعات، وربما كانت العداوة من جهة العصبية، فإن عامة من ارتاب بالإسلام إنما كان ذلك رأي الشعوبية والتمادي وطول الجدال المؤدي إلى القتال، فإذا أبغض شيئا أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة، فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام إذا كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف».[84] ردا على هذا العداء المتدرج من الثقافة إلى اللغة وإلى الجغرافيا ومن ثم إلى الإسلام -الذي ألصقه بالشعوبيين- قدم الجاحظ فضائل **العرب** متدرجة. فالثقافة العربية تجلت في أبهى صورها في لغة القرآن، وفقط عندما يأتي الشعوبيون إلى أرض يسكنها الأعراب يستطيعون التحقق من الفصاحة والبلاغة التامة التي تتمتع بها اللغة العربية ويستطيعون التمييز بين العرب والعجم: «إنك متى أخذت بيد الشعوبي وأدخلته بلاد الأعراب الخلص، ومعدن الفصاحة التامة، ووقفته على شاعر مفلق، أو خطيب مصقع، علم أن الذي قلت هو الحق، وأبصر الشاهد عيانا. فهذا فرق ما بيننا وبينهم. فتَفَهَّمْ عني، فهمك الله، ما أنا قائل في هذا، ثم اعلم أنك لم تر قوما قط أشقى من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه ... من هذه النحلة».[85]

79. ن. م.، م 1، ج 1، ص 53.
80. الجاحظ، 1968، ج 2، ص 62.
81. انظر: الجاحظ، 1982، م 1، ج 1، ص 34.
82. ن. م.، م 2، ج 4، ص 32.
83. ن. م.، م 1، ج 1، ص 14.
84. ن. م.، م 2، ج 7، ص 660-661.
85. الجاحظ، 1968، ج 3، ص 51.

استكمالا لعرض مفهوم الجاحظ لمصطلح العرب في فترة النقاش الشعوبي، نعرض، هنا، موقف ابن قتيبة الذي شارك الجاحظ معارضته للشعوبية الفارسية. كما ذكرنا سابقا، كرس ابن قتيبة **كتاب العرب**، لإبراز فضائل العرب والرد على مقولات الشعوبيين، فاعتبر عداء الشعوبية للعرب تحريضا نابعا من «فتنة عصبية العجم».[86] والعجم، عنده، في هذا السياق هم الفرس. لكن هذه العصبية لا تنسحب على كل الفرس، مميزا بين فئتين منهم: فئة من الشعوبيين وفئة من الأشراف ورجال الدين الذين يعرفون حدودهم.[87] وقبل أن نعود إلى هذا التقسيم، نشير إلى كتاب الباحث الفرنسي جيرار لكونت (Lecomte) (1926–1997) حول شخصية وأدب ابن قتيبة، وما تضمنه من عرض لموقف ابن قتيبه من الشعوبية وكيفية عرضه لفضائل العرب. لاحظ لكونت أن ابن قتيبة ركز على مكونين أساسيين لهذه الفضائل، وهما الأدب والأخلاق من جهة، والنسب والدين من جهة أخرى، عارضا موقف ابن قتيبة من الشعوبية في تبرير شرعية قيادة العرب للدولة الإسلامية.[88]

زعم لكونت أن ابن قتيبة ميَّز بين الأرستقراطية الفارسية –وهي صاحبة نسب ودين– التي لم تعادِ العرب، وفلاحي منطقة السواد في جنوب العراق الذين أظهروا كل العداء نحو العرب، وهو يستخدم بالفرنسية مصطلح «الأرستقراطية» في ترجمته لمصطلح الأشراف. بمعنى آخر، رأى لكونت أن الشعوبية بالنسبة إلى ابن قتيبة نابعة من عداء الفئات الفقيرة من سكان جنوب العراق للعرب. بإخراجه أشراف الفرس من الشعوبية، نفى لكونت بأن الشعوبية نابعة من تنازع أيديولوجي وسياسي بين أرستقراطيتين متساويتين في الفضائل: الأرستقراطية الفارسية والأرستقراطية العربية. علاوة على ذلك، اعتقد لكونت أن دفاع ابن قتيبه عن العرب هو تعبير عن حالة طبقية أكثر من أنه تعبير عن قضية السلالة أو الأصل الإثني.[89] يذكرنا هذا بما كتبه شارل بيلا حول انعكاس الحالة الطبقية في أدب الجاحظ، مع الفارق أن لكونت زعم أن الشعوبية، عند ابن قتيبة، هي حركة الفقراء من سكان جنوب العراق. وللتدليل على هذا الزعم، اقتبس لكونت الفقرة التالية من ابن قتيبة: «ولم أر في الشعوبية أرسخ عداوة ولا أشد نصبا للعرب من السفلة والحشوة وأوباش النبط وأبناء أكرة القرى فأما أشراف العجم

86. ابن قتيبة، 1913، ص 269.

87. ن. م.، ص 270.

88. See Lecomte, 1965, pp. 347–358.

89. ن. م.، ص 344–346.

وذوو الأخطـار منهـم وأهـل الديانة فيعرفـون ما لهم وما عليهـم».[90] أضـاف لكونت إلى هذا الاقتبـاس مـن عنـده، كلمـة «إلـخ» ولـم يكمل اقتبـاس مـا تبقى مـن النص الـذي يضيف فهمـا أوسـع إلى الشـعوبية، في نظـري، يتجـاوز اختزالهـا بكلمـات مثل السـفلة والحشـوة والأوبـاش. يشـير مـا تبقـى مـن النـص إلى أن ابـن قتيبـة وجَّهَ سـهام نقـده إلى أفـراد من الفـرس ادّعـوا أن أنسـابهم تعـود إلى الأشراف، خلافـا لأشراف الفرس ذوي الخلق والحسـب الذيـن لا علاقـة لهـم بالشـعوبية. بمعنى آخر قسـم ابن قتيبة النخـب الفارسـية في زمنه إلى أشراف أصليـين وأشراف مزيفـين، وإذا أكملنـا النص، مشـددين على بعض الكلمات، سـوف نصـل إلى تأويـل آخـر لمفهـوم الشـعوبية. فبعـد أن اعتبر ابـن قتيبـة أشراف العجـم وأهل الديانـة يعرفـون مـا لهـم ومـا عليهم، أضـاف: «وقـال رجـل منهم لرجـل من العـرب: إن الـشرف نسـب والشريـف من كل قـوم نسـيب الشريف مـن كل قـوم: وإنما لهجت السـفلة منهـم بذم العـرب لأن منهـم قوما **تحلـوا بحليـة** الأدب فجالسـوا **الأشراف** وقوم **اتسـموا** بميسـم الكتابـة فقربـوا من السـلطان فدخلتهـم الأنفـة لآدابهـم والغضاضـة لأقدارهم من لـؤم مغارسـهم وخبـث عناصرهم فمنهـم **من ألحق نفسـه بـأشراف العجـم** واعتزى إلى ملوكهـم وأسـاورتهم ودخـل في بـاب فسـيح لا حجـاب عليـه ونسـب واسـع لا مدافـع عنه ومنهـم مـن أقام عـلى خساسـة ينافح عن لؤمـه **ويدعي الـشرف للعجم كلهـا ليكون من ذوي الـشرف** ويظهـر بغض العـرب».[91]

ربمـا يكـون صحيحـا أن أهل السـواد الذين ضمـوا فئات متعـددة في جنوب العـراق ناصبوا العـداء للعـرب القادمـين إليهـم مـن الجزيـرة العربيـة، فوصفهـم ابـن قتيبـة: «السـفلة والحشـوة وأوبـاش النبط وأبنـاء أكرة القـرى»، وألصق بهم صفة الشـعوبية، ولكنه أشـار، في هـذا السـياق، إلى جماعـة جالسـت الأشراف وتقربـت مـن السـلطان فدخلتهـم الأنفـة في تصرفاتهـم. مـع أننـا نفـترض أن أهـل السـواد الفقـراء كانـوا غير آبهـين بمـا كان يحصل عـلى السـاحة الأدبيـة، إلا أن مجـرد التعبـير عن مشـاعر امتعاضهم مـن سياسـة التهميش وفـرض اللغـة العربيـة عليهم جعـل ابن قتيبـة يضمهـم إلى الفـرس المدعـين بانتمائهم إلى طبقـة الأشراف، ومـن ثـم يصفهم بالشـعوبيين. في فصـل تحت عنـوان «ابن قتيبـة واللغات الأجنبيـة»، أشـار لكونت إلى سياسـة التعريب، مسـتعرضا تأثـيرات اللغات غـير العربية على لسـان العـرب ومتوقفا عند اسـم الأنباط الذيـن وصفهم ابـن قتيبة بالأوبـاش. اعتمد لكونت في شرح معنـى مصطلـح الأنبـاط عـلى شـارل بيـلا، مكررا رأيـه بأنهـم بقايا مـن الآراميين

90. ابن قتيبة، 1913، ص 270؛ انظر أيضا: Lecomte, 1965 p. 345.

91. ابن قتيبة، 1913، ص 270.

أو الكلدانيــين،[92] كانــوا قــد لزمــوا الحياد في الــصراع بين العــرب والفرس في جنــوب العراق، وظلــوا يعملــون في الزراعــة. ومــع أن قســما كبيرا منهــم قد تعــرب، إلا أن مصطلــح الأنباط بقــي يحمــل معنــى ازدرائــي لازم أهل الســواد الفلاحــين جميعهم.[93]

مــع أن ابــن قتيبــة اعتمد عــلى مكونات سلســلة النســب والثقافــة واللغة في تعريــف العرب، إلا أنــه أضــاف إلى ذلك مكون الشــجاعة التــي جعلتهم ينتــصرون على الفرس، قبل الإســلام، في مناســبات عديــدة.[94] بالنســبة إلى مكــون اللغة، اعتــبر ابن قتيبــة أن من لم يكــن عربيا ثم تبنــى اللغــة العربيــة فقــد أصبح عربيــا. حــدث هــذا في التاريخ مرتــين، مرة عندمــا تعرب العــرب المتعربــة فشــاركوا العــرب العاربة لســانهم، ومرة عندمــا انتشر الإســلام، فانضم إلى مملكــة اللغــة العربيــة العجم الذيــن تعربوا، كما يشــير النص التــالي: «والدليل عــلى أن أصل اللســان لليمــن أنهــم يقال لهــم (العــرب العاربــة) ويقــال لغيرهم (العــرب المتعربــة) يراد الداخلــة في العــرب المتعلمــة منهــم وكذلــك معنــى التفعــل في اللغــة يقــال تنزر الرجــل إذا دخــل في [قبيلــة] نــزار وتمــضر إذا دخــل في [قبيلة] مــضر ... ولــو كان كل من تعلم لســانا غــير لســان قومــه ونطــق به خارجــا من نســبهم لوجــب أن يكــون كل مــن نطــق بالعربية مــن العجــم عربيــا (وســأقول في الشرف بأعــدل القــول وأبين أســبابه ولا أبخس أحــدا حقه ولا أتجــاوز بــه حــده) فــلا يمنعنــي نســبي في العجــم أن أدفعهــا عمــا تدعيــه لهــا جهلتها وأثنــي أعنتهــا عمــا تقدم إليها ســفلتها».[95] توقــف لكونت عند قــول ابن قتيبة «فــلا يمنعني نســبي في العجــم»، مســتعرضا أراء عديــدة حول أصــل عائلة ابن قتيبة واســمها الــذي يردّه البعــض إلى قبيلــة باهلة العربيــة، ليصــل في النهاية إلى نتيجــة مفادها أن أصل هــذه العائلة مــن الفــرس، وربمــا يكــون جد ابــن قتيبة قــد تــزوج امــرأة باهلية، ممــا حــدا بالبعض أن يشــير إلى اســم هــذه القبيلــة. تعربــت عائلــة ابن قتيبــة مثل كثــير مــن العائلات الفارســية التي قدمــت إلى العــراق بعد صعــود الدولة العباســية.[96]

لقــد ســبق وعرضنــا رأي بعــض دارسي الشــعوبية الذيــن خلصــوا إلى نتيجة بــأن كتّابا مثل الجاحــظ وابــن قتيبة عــبّروا، في ردهم على الشــعوبيين، عن وعــي قومي عربــي. وفي اعتمادنا عــلى مــا تقــدم من عــرض للنقــاش حول أســباب ظهــور الحركــة الشــعوبية، واســتنادا إلى

92. Pellat, 1953, p. 22; p. 36.
93. ابن قتيبة، 1913، ص 370.
94. ن. م.، ص 289–290.
95. ن. م.، ص 278؛ انظر أيضا: Lecomte, 1965, p.348.
96. انظر: Lecomte, 1965, p. 28–30.

تحليل بعض من النصوص المدافعة عن ثقافة ولغة العرب، نستطيع أن نقول إن الجاحظ وابن قتيبة وآخرين عبّروا عن وعي بانتسابهم إلى جماعة إثنية عربية مقابل كتاب وموظفين فرس من الشعوبيين كانوا قد عبّروا بدورهم عن نوع من الوعي بانتسابهم إلى جماعة إثنية فارسية. وبحسب المنهجية التي اتبعناها في هذه الدراسة، نزعم أن الخطاب الثقافي العربي والفارسي في فترة الحركة الشعوبية كشف عن وجود إثنية ما قبل القومية. نُذكّر هنا بتمييز أنتوني سميث (Smith) (1939-) بين تضامن الجماعة الإثنية في فترة ما قبل ظهور القوميات، وتضامن قومي نابع عن تشكل ثقافة حديثة مصاحبة للتحولات الكبرى في وسائل الإنتاج الصناعي والمواصلات. أشار سميث إلى ستة مكونات شكلت سوية جماعات إثنية فاعلة على صعيد الحياة السياسية والثقافية في فترة ما قبل ظهور القوميات وهي: 1- اسم دال عليها، 2- أسطورة تعيد أصل أفرادها إلى سلالة واحدة، 3- تاريخ مشترك يتبناه أفرادها، 4- ثقافة مشتركة تميزها عن جماعات أخرى، 5- مكان سكن يربط أفرادها بجغرافية معينة، 6- وعي تضامني يسبغ على أفرادها شعورا بالانتماء المشترك.[97]

لا شك أن بعضا من هذه المكونات كان موجودا في فترة الشعوبية عند نخب من الفرس والعرب، وبخاصة الكتاب الذين عبّروا في كتاباتهم عن تضامن إثني. ولكن هذه الكتابات لم تنتشر بين أفراد الجماعات التي ادعى هؤلاء الكتاب تمثيلها، والسبب في ذلك هو أن الكتاب والقراء في ذلك الزمن مثلوا شريحة نخبوية صغيرة جدا كانت محاطة بأغلبية ساحقة من الأميين غير القادرين على القراءة والكتابة. هذا يعني أن الخطاب الإثني النخبوي لم يكن بمقدوره التغلغل إلى مجال النشاط الاجتماعي وغرس أفكاره في عقول عامة الناس، وبالتالي، افتقرت إثنية فترة الشعوبية إلى مقومات قادرة على نشر مجمل فكرها والمصطلحات التي يمكن استخدامها في التأثير على جماعة ما زال أفرادها مرتبطين بثقافتهم الشعبية المتوارثة.[98]

إن زعمَنا بأن خطاب الجاحظ وابن قتيبة وكتاب آخرين هو خطاب نخبوي، يتناسب مع تحليل سميث المدعم بمصادر تاريخية كثيرة من ثقافات متعددة. فبحسبه، ظهرت إثنية ما قبل القومية تاريخيا على شكل نمطين أساسيين: الأول جانبي وموزع (lateral and extensive) والثاني عمودي ومكثف (vertical and intensive). تمثّل النمط الأول

97. Smith, 1986, pp. 22-31.

98. ن. م.، ص 76-89.

بممثـلي الأرسـتقراطية الموحدين بأواصر الـدم وبطقوس مشـتركة، يسـاندها، في التعبير عن إثنيـة جماعتهـا، أفـراد مـن طبقـات جانبيـة موزعـة بـين الكهنـة والموظفين وتجـار المدن الأغنيـاء، وتمثّـل النمـط الثانـي بنخـب مدنية تضم كهنـة وتجـار وحرفيين تقودهـا الفئات القويـة والأكثـر ثـراء، يوحدهـم عداء مشـترك للغرباء أقوى وأشـمل من القواسـم المشـتركة التـي توحـد النمـط الأرسـتقراطي والجانبـي، لأن النمـط الثانـي يحمـل في طياتـه، أحيانا، عنـاصر تبشـيرية.[99]

طبقـا لهذا التقسـيم فإن التحليـل الذي عرضناه (بمـا يخص مضمون خطـاب المدافعين عن العـرب في فـترة الشـعوبية) قد أشـار إلى أن هؤلاء عـبروا عن إثنيـة من النمط الأرسـتقراطي والجانبـي، لأنـه ركز، في شـقه الأرسـتقراطي، عـلى التمييز بين مدعـي انتمائهـم إلى أشراف الفـرس، وبـين أشراف العـرب، أصحـاب الأنسـاب الواضحة، كما عـبر عن ذلك ابـن قتيبة في **كتـاب العـرب**، وركز، في شـقه الجانبي، عـلى مدح تجار المـدن وذم أخـلاق الكتبة وموظفي الدولـة من الفـرس، كما عبر عـن ذلـك الجاحظ في كتبه ورسـائله.

ولأن خطابـات إثنيـة ما قبل القوميـة لم تضرب جذورا راسـخة عند عامة النـاس، فقد غابت تقريبـا عن المشـهد الثقـافي بعد القـرن الحادي عـشر. ومـع أن الناطقين بالعربيـة حافظوا عـلى التمييـز بينهـم وبين جماعـات العجم لاعتبـارات متعلقـة بسلسـلة النسـب أو اللغة أو المـكان الجغـرافي، إلا أن منسـوب تمييزهـم هـذا انخفـض إلى درجـة أصبـح **العـرب** مجرد اسـم جامع وبقيـت إثنيتهم نائمـة (إثنيـة متجمـدة frozen ethnie)،[100] لمدة قـرون، حتى بـروز ظـروف اقتصاديـة وسياسـية في أواخر القرن التاسـع عـشر وبداية القـرن العشرين، اسـتطاعت أن توقظهـا مـن جديـد على يـدي نخب مـن مثقفـين بـشّروا بإرهاصات-قومية، فأعـاد بعـض من هـؤلاء اسـتخدام مصطلـح الشـعوبية لوصف مـن اعترض عـلى خطابهم العروبـي الجديد.

ابن خلدون شاهدا على عصر ما قبل القومية

لـن نسـتطيع أن نتعقب اسـتخدام المصطلحات الدالـة على الهويـات الجماعيـة، مثل العرب والأعـراب والشـعب والأمـة، في النصـوص العربية الكلاسـيكية التي كتبت خلال قـرون تمتد

99. ن. م.، ص 76–83.
100. ن. م.، ص 88.

منذ نهاية الخطاب الشعوبي الكلاسيكي إلى بداية ظهور الخطاب العروبي الحديث. وبدلا من هذا التعقب المضني، ارتأينا أن نستعين بمقاربات ابن خلدون في تناول الهويات الجماعية واستخدامه للمصطلحات المعبرة عنها، على افتراض أنها مقاربات تفيد في فهم الفرق بين الإثنية (التي سبقت القومية) والقومية الحديثة.

ولد ابن خلدون في تونس لعائلة علم وثقافة، زعم أفرادها أن أجدادهم هاجروا من حضرموت إلى الأندلس ومن ثم إلى تونس. تولى المناصب السياسية والدينية في عدد من مدن شمال أفريقيا والأندلس قبل أن يرحل إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، ومن ثم إلى القاهرة، ليتولى هناك منصبا قضائيا ظل يشغله حتى وفاته.

نهل ابن خلدون فكره من منابع العلم المتعددة ومن تجاربه خلال إقامته في أقطار عديدة أكسبته معرفة واسعة في التاريخ والثقافة والعمران الإنساني والسياسة والفلسفة، ما زالت تستخدم، حتى أيامنا، في دراسات المجتمعات العربية والإسلامية. وتنبع أهمية مقارباته في فهم دراسة مجتمعات عصره من كونها تعتمد على معاينة الظواهر الاجتماعية، مما جعل كثيرا من دارسيه يعتبرون مقارباته مشابهة، من حيث العرض والتحليل، للمقاربات الحديثة لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

انعكست معرفة ابن خلدون وتجربته ومقارباته في مؤلفه الضخم: **كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**، الذي يقع في سبعة مجلدات، ومن بينها نال المجلد الأول المعروف باسم: **مقدمة ابن خلدون** شهرة عالمية. مع أن أجزاءه الستة الباقية لم تختلف عن الكتابة التاريخية التقليدية عند المؤرخين الإسلاميين، إلا أن **المقدمة** تضمنت آراء في مواضيع نظرية عديدة، تميزت بعمق التحليل للمجتمعات الإسلامية في عصره.

انطلاقا من الاعتقاد بأن مقاربات ابن خلدون مشابهة لمقاربات حديثة لعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، اعتبره كثير من دارسيه أحد مؤسسي علم الاجتماع وفلسفة تاريخ، مما حدا بهم إلى تحليل النص الخلدوني طبقا لهذا الاعتبار. في دراسته لفكر ابن خلدون، حذر محمد عابد الجابري من أن «وصف العلم الخلدوني بأنه علم اجتماع او فلسفة تاريخ أو غير هذا وذلك من الأوصاف، لن يساعد على فهم آرائه كما هي، بل بالعكس، إن ذلك قد يدفع بنا إلى تحريف مجرى الفكر الخلدوني وصبغه بصبغة

جديــدة غــير صبغته الأصليــة والأصيلــة معــا».[101] وتابــع الجابــري: «وكمــا انزلقت بعض الدراســات في خطــأ فهــم أفــكار ابن خلــدون على ضــوء الفكــر الحديــث والمعــاصر، وقعت أيضــا في خطــأ مماثل، هــو فهم مصطلحاتــه وتعابــيره فهما ينأى بهــا عن مقصــوده ... إن المصطلــح كيفمــا كان، هــو دومــا وليد العصر الــذي ظهر فيه، يجــب تحديد معنــاه، اعتمادا عــلى مــا كان يفهمــه منه أبنــاء ذلك العــصر».[102]

نحــن بدورنــا، لــن نقحــم القــارئ في نقاشــات دارسي ابــن خلــدون مــن مؤرخــين، وعلماء اجتمــاع، وأدبــاء وغيرهــم ممــن درس النــص الخلدونــي على ضــوء نظريــات حديثــة، ولن نتنــاول أيضــا، تحليل مجمــل نظريات ابن خلــدون التاريخية والاجتماعيــة ووضعها في إطار علــم الاجتمــاع وفلســفة التاريــخ، بل ســوف نتنــاول الجوانب المتعلقــة بالهويــات الجماعية كمــا فهمهــا في زمنــه وكمــا عــبر عنهــا بمصطلحاته، خوفــا من الوقــوع في منهجيــة خاطئة قائمــة عــلى «خلــط في الأزمــان». صحيح أن مصطلــح الهويــات الجماعية هو جديــد ولم يرد في نــص ابــن خلــدون، إلا أننا ســوف نســتخدمه في محاولة تقريــب أفقنا الثقــافي في حاضرنا إلى أفقــه الثقــافي في حــاضره، متوخين المحافظة عــلى مصطلحاتــه التي وصف بهــا الهويات الجماعيــة كمــا فهمها في زمنــه. ولهذا كله، ســوف نعتمد على نــص **المقدمة**، بــدون التطرق إلى التأويــلات المختلفــة لــدارسي هذا النــص، وهي كثــيرة جدا.[103]

101. الجابري، 1994، ص 132.

102. ن. م.، ص 9.

103. بالإضافة إلى كتب العابدي المذكور ســابقا، اخترنا أمثلة قليلة من الدراسات، ربما تعطينا عناوينها انطباعا عاما عن هذه التأويلات وهي: أبو القاســم محمد كرو، **العرب وابن خلدون** (بيروت: منشــورات دار الحياة، 1971)؛ علي عبد الواحــد وافي، **عبقريات ابن خلدون** (القاهرة: دار «عالم الكتب» للطبع والنشر، 1973)؛ علي عبد الواحد وافي، **عبد الرحمن بن خلدون: حياته وآثاره ومظاهر عبقريته** (القاهــرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)؛ محمد محمود ربيع، **النظرية السياسية لابن خلدون، المنهج الجديد – مفهوم العصبية – التفسير العقلاني لتطورات الخلافة الإســلامية – مفهوم الملك** (القاهرة: دار الهنا للطباعة، 1981)؛ إمحمد حســين نصر، **ابن خلدون وهيغل، دراســة مقارنة** (بنغازي: الدار الجماهيرية للنــشر والتوزيع والإعلان، 1991)؛ أحمد الطويلي، **عبدالرحمان بن خلدون: دراسات ومنتخبات** (تونس: نشر وتوزيع عبد الكريم بن عبد الله، 1993)؛ علي الوردي، **منطق ابن خلدون**، الطبعة الثانية، (بــيروت: دار كوفان للنشر، توزيع دار الكنوز الأدبية، 1994)؛ محمد فاروق النبهان، **الفكر الخلدوني من خلال المقدمة** (بيروت: مؤسســة الرسالة، 1998)؛ **مجموعة مقالات في فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)؛ سعيد الغانمي، **العصبية والحكمة: قراءة في فلســفة التاريخ عند ابن خلدون** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006)؛ أبو يعرب المرزوقي، **فلسفة التاريخ الخلدونية، دور العمران في عمل التاريخ وعلمه** (تونس: الدار المتوسطة للنشر، 2007)؛ ناجيــة الوريمّي بوعجيلة، **حفريات في الخطاب الخلدوني، الأصول الســلفية وهم الحداثة العربية** (تونس: دار الجنوب للنشر، 2008).

وفي الإنكليزية، نشــير إلى كتابين: كتاب عزيــز العظمة حول نظرية ابن خلدون التاريخيــة وما قدمه في آخره من

يقـدم ابـن خلـدون في **المقدمـة** مخطـط **كتـاب العـبر**، بادئـا بالإشـارة إلى من سـبقه من المؤرخـين، منتقـدا بعضهـم ممن كتـب عن دولـة الملـة الإسـلامية في بدايتها و«ما قبـل الملة مـن الـدول والأمـم»، ومعتـبرا نفسـه منشـئا في التاريخ كتابـا جامعـا. يتنـاول في مخطط كتابـه المواضيـع الأساسـية التـي يعالجهـا وهـي: «أخبـار الأمـم الذين عمـروا المغـرب ... وهمـا العـرب والبربـر، إذ همـا الجيـلان اللـذان عُـرِف بالمغـرب مأواهمـا وطـال فيـه على الأحقـاب مثواهمـا»، معتـبرا مسـلكه في البحث مسـلكا جديـدا، وطريقته في الـدرس طريقة مبتدعـة، يـشرح بواسـطتهما «أحـوال العمران والتمـدن وما يعـرض في الاجتماع الإنسـاني مـن العـوارض الذاتيـة ... وأسـبابها».[104] يقسـم ابـن خلـدون مؤلـف **العـبر** إلى ثلاثة كتب تتصدرهـا «المقدمـة في فضـل علـم التاريـخ وتحقيـق مذاهبـه والإلمـاع بمغالـط المؤرخين». ويتنـاول الكتـاب الأول «العمـران وذكـر مـا يعـرض فيـه مـن العـوارض الذاتية مـن الملك والسـلطان والكسـب والمعـاش والصنائـع والعلوم وما لذلك مـن العلل والأسـباب»، ويعرض الكتـاب الثانـي «أخبـار العـرب وأجيالهم ودولهم منـذ بدء الخليقـة إلى هذا العهـد وفيه من الإلمـاع ببعض مـن عاصرهم مـن الأمم المشـاهير ودولهـم مثل النبـط والسريانيـين والفرس وبنـي إسرائيل والقبـط واليونـان والروم والـترك والإفرنجة»، ويـسرد الكتـاب الثالث أخبار البربـر في المغـرب ورحلتـه إلى المـشرق «للوقوف على آثـاره في دواوينـه وأسـفاره، ... وأخبار العجـم بتلـك الديـار، ودول الـترك فيمـا ملكـوه مـن الأقطـار». ولمـا كان مضمـون مؤلفـه بأجزائـه كلهـا «مشـتملا عـلى أخبار العـرب والبربـر» ومفصحـا «بالذكرى والعـبر في مبتدأ الأحـوال ومـا بعدهـا من الخبر»، سـماه «كتـاب العبر وديـوان المبتـدأ والخبر في أيـام العرب والعجـم والبربـر ومن عاصرهـم من ذوي السـلطان الأكـبر».[105]

اسـتخدم ابـن خلـدون كلمة **الأمـة** كمرادفـة لكلمة **الملـة**، بحيـث أن أل التعريـف تصاحب المصطلحـين لتفيـد عهـدا ذهنيـا، أي أن مصحوبهمـا هو معهـود ذهني ينـصرف الفكر إليه بمجـرد النطـق بـه أو كتابتـه، ليعنـي جماعـة المسـلمين الذيـن وحدهـم الإسـلام في عقيدة واحـدة.[106] وفي حـالات قليلـة أضـاف أل التعريف لكلمة **أمة** لتبيان جنسـها فحسـب، بحيث

توضيحات مقتضبة حول أهم الكتب والمقالات التي تناولـت هذا الموضوع، وكتاب ألن جيمس فرومهيرز، باعتباره من أحدث الكتب التي تناولت حيـاة ونظريات ابن خلدون، الكتاب يعتمد على مصادر عديدة كتبت عن ابن خلدون ونظرياته:

Aziz al-Azmeh, 1982, pp. 166- 170; Fromherz, 2011.

104. ابن خلدون، 1986، ص 6.

105. ن. م.، ص 6-7.

106. ن. م.، ص 152، 195-196، 215، 218-219 وغيرها.

أشـار إلى خصائصهـا بـدون أن يعني **أمــة** بعينها. في هـذا المعنى الأخير، يقصـد ابن خلدون أي جماعـة إنسـانية، كقولـه مثـلا: «إن الأمة إذا تغلبـت وملكت مـا بأيدي أهل الملـك ... كثر رياشـها»، أو «إن الأمـة لا يحصـل لهـا الملـك إلا بالمطالبـة».[107] نذكّر القارئ بـأن كلمة **جيل** ذكـرت في القـرآن مرادفة لكلمة **أمــة**، وقد ظهرت الكلمتـان عند ابن خلـدون كثيرا في عرضه لنظريـة العمران والتمـدن لتؤديا معنـى الجماعة التي تشـكلت اجتماعيـا ومازالت موجودة في الحـاضر. نلاحظ أنه اسـتخدمهما في مسـتويين: الأول عـام متعلق بالأسـماء الجامعة، مثل العـرب والبربـر والنبط والسريـان والفرس وبنـي إسرائيل والقبـط واليونان والـروم والترك والإفرنجـة والعجـم، والثاني خـاص متعلق بتحليلـه للمباني الاجتماعية والحالات السياسـية لبعـض التجمعات الإنسـانية (وخاصة العـرب والبربـر) في زمن معطى، ليصبـح معنى **أمة** أو **جيـل** مقتصرا في كثير من السـياقات عـلى القبيلة الكبـيرة أو مجموعة مـن القبائل.[108] مع أنـه اسـتخدم مصطلحـي **أمة** و**جيـل** كمترادفـين، إلا أن المصطلـح الأول غـاب أحيانا وبقي المصطلـح الثانـي، خاصة عندما حلـل ابن خلدون الحـالات الاجتماعية على المسـتوى الخاص في زمـن معطـى. يعكـس هـذان المسـتويان، في نظرنـا، مقاربتـين مكملتين بعضهمـا بعضا في فهـم الجماعـات المعروفـة في زمنـه: الأولى مقاربـة خارجيـة تسـمي الجماعـات وتتناول خصائصهـا العامـة المعروفـة للجميع، بـدون أن تدخل في تفاصيـل انقسـاماتها الداخلية أو تعـدد الهويـات داخلهـا، والثانية داخليـة تتنـاول بالتحليل الانقسـامات الداخليـة للجماعة الإنسـانية وخصائصهـا الاجتماعية والسياسـية التي تؤثـر في خلق هويتها العامـة وهوياتها الخاصة. تتناسـب هاتـان المقاربتان مـع مقاربتين معروفتين في الدراسـات الإثنيـة الحديثة: الأولى، المعروفـة باللغـات الغربيـة باسـم «etic»، وهـي تعتمد عـلى رؤية خارجيـة للجماعة تكتفـي بالتعميـم في وصفها وتعريفهـا، والثانية، المعروفة باسـم «emic»، وهـي تعتمد على رؤيـة ذاتيـة داخلية تحاول فهـم نظرة أبنـاء الجماعة لأنفسـهم ولهويتهـم الجماعية.[109]

ولكـن كمـا أشرنـا سـابقا، فـإن أي محاولـة لمقارنـة مقاربـات ابن خلـدون مـع المقاربات الحديثـة يجـب أن تأخـذ في الحسـبان اختـلاف خلفيتـه الثقافيـة عـن تلـك ينطلـق منهـا الدارسـون في زمننـا. مـع أن درس خلفيـة ابـن خلـدون الثقافيـة لا تدخل في دائـرة اهتمام هذه الدراسـة، إلا أن نص **المقدمة** يشـير إلى أنه اسـتفاد ممن سـبقه من مؤرخين وفلاسـفة

107. ن. م.، ص 167.

108. انظر أيضا تعريف كلمة "**أمة**" عند الجابري، 1994، ص 285.

109. لمعرفة مصدر استخدام هذه المصطلحات وتطبيقاتها في الأنثروبولوجيا وفي الدراسات الإثنية وغيرها انظر:
“Emic and etic”, *Wikipedia, the free Encyclopedia.*

كثيرين، ظهر تأثيرهم إما بشكل مباشر وإما بشكل غير مباشر، متجاوزا هذا التأثير وواضعا فلسفة تكاد تكون خاصة به كما يعتقد الجابري. تحت عنوان «فيلسوف بالرغم منه»، أشار هذا الأخير إلى أن ابن خلدون، ورغم رفضه بقوة لنظريات الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه في موضوع العقول الفلكية والاتصال بالعقل الفعال -مثل أبي نصر الفارابي (874-950) وأبي علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (980-1037)- إلا أنه تمسك بباقي نظريات الفلسفة، حاصرا مجال إدراك العقل في المحسوسات والمعاني المستقاة منها.[110]

مع أننا نجد صعوبة في التأكيد بأن أراء الفارابي أثرت على ابن خلدون، إلا أن الصفحات الأولى من الفصل الأول من الكتاب الأول في **المقدمة**، تذكرنا بما كتبه الفارابي عن الاجتماعات المدنية. استهل ابن خلدون هذه الصفحات بتعريف القارئ على مقدمات العمران البشري، وأولها: «في أن الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم»،[111] وبعد ذلك توقف طويلا في شرح تأثير الجغرافيا على حياة الأمم واختلاف أنماط الاجتماع الإنساني.[112] إشارة ابن خلدون إلى رأي الحكماء في ضرورة الاجتماع الإنساني وإلى «المدنية في اصطلاحهم»، ومن ثم شرحه لتأثير الجغرافيا على هذا الاجتماع، يذكرنا بما كتبه الفارابي قبله بقرون حول ضرورة الاجتماع الإنساني وأسباب اختلافه بين الأمم، مع الفارق بأن ابن خلدون أسقط من هذا التأثير ما له علاقة بالأجسام السماوية والكواكب الثابتة التي اعتقد الفارابي أن لها تأثيرا على الإنسان، كما تبين الفقرة التالية: «والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد. والجماعات الإنسانية منها عظمى ومنها وسطى ومنها صغرى. والجماعة العظمى هي جماعة **أمم** كثيرة تجتمع وتتعاون. والوسطى هي **الأمة**. والصغرى هي التي تحوزها المدينة... والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمما. والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين: بالخِلَق الطبيعية والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان أعنى اللغة التي تكون العبارة. فمن الأمم ما هي كبار ومنها ما هي صغار. والسبب الطبيعي الأول في اختلاف الأمم في هذه الأمور أشياء

110. الجابري، 1994، ص 67-68.

111. ابن خلدون، 1986، ص 41.

112. ابن خلدون، 1986، ص 41-91.

أحدهـا اختـلاف أجـزاء الأجسـام السـماوية التي تسـامتهم مـن الكـرة الأولى، ثـم من كرة الكواكـب الثابتـة، ثـم اختـلاف أجـزاء الأرض ومـا يعرض لهـا من القـرب والبعـد».[113] لن نتوقـف عنـد معاني مصطلحات الأجسـام السـماوية والكواكـب الثابتة والكـرة الأولى وأصل الموجـودات ولـن نعقد مقارنـات بين مقاربـات الفارابـي ومقاربات ابن خلـدون فيما يخص الجماعـات الإنسـانية، وكلها تحتـاج إلى شرح طويل لا مجـال له هنا. ولكن نعـود لنذكر بأن الفارابـي قسـم هـذه الجماعات إلى ثـلاث: كبرى هي **الأمم** وسـطى هي **الأمـة** وصغرى هي أقـل مـن **الأمـة**، بينما اسـتخدم ابـن خلـدون مصطلحي الأمـم والأمـة في سـياقات متعددة تحتـاج إلى تأويـل نحـاول مـن خلاله فهـم قصده مـن هذا الاسـتخدام.

في محاولتنـا تأويـل مقاربـات ابن خلدون، نـرى أنه اكتفى بذكر الأسـماء العامـة للجماعات الكـبرى ومـكان سـكنها (مثل العـرب والبربـر والعجـم وغيرها) بـدون أن يعزو لهـا هوية واحـدة (عربيـة وبربرية وعجميـة) جامعة، تعلو على هويـات الجماعات الصغـيرة المنضوية تحـت أسـمائها العامـة. ولكنـه، حـين دخـل في تفاصيـل نظريتـه في العمـران والاجتمـاع الإنسـاني، وجـد أن الجماعـات الكـبرى ذات الأسـماء العامة منقسـمة إلى جماعـات صغرى تحمـل هويات خاصـة فاعلة بفعـل العصبية التـي توحد أفرادهـا. قبل أن نعـرض مفهومه للعصبيـة، نـرى أنـه، في أحيـان معينـة، أضـاف إلى اسـم الجماعـة الكـبرى مكان سـكنها الخـاص وعوامـل تلاحمهـا وتضامنهـا، سـاردا جـزءا مـن تاريخهـا وواصفا كيفيـة تبني أفرادهـا سلسـة نسـب «بالمجـاز» والادعاء، كمـا كان الحال، مثلا، بالنسـبة لبعـض الموالي في الدولـة الإسـلامية من أتـراك وفرس وأيضا بالنسـبة لبني إسرائيل الذين «رسـخ الوسـواس» عندهـم أنهـم ينتمون «إلى بيـت من أعظـم بيوت العالـم».[114]

مـع أننـا نزعـم أن ابن خلـدون لا يقارب موضـوع الهويات الجامعة إلا بشـكل غـير مباشر، ومـن بـاب نظريتـه في تطـور الاجتمـاع الإنسـاني، إلا أننـا نعتقـد أن منهجـه التاريخي في معالجـة الكيانـات الاجتماعيـة والسياسـية أضـاف الكثير إلى فهـم موقفه في هـذا الموضوع. هـذا المنهـج جعلـه يحـذر مـن «الغلط الخفـي» عنـد بعـض المؤرخـين الذيـن يخلطون في الأزمنـة، حـين يكتبون، غـير مكترثـين إلى «تبدل الأحـوال في الأمـم والأجيال بتبـدل الأعصار ومـرور الأيـام ... وذلك أن أحـوال العالم والأمـم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم عـلى وتيرة واحدة ومنهـاج مسـتقر إنمـا هـو ... انتقال مـن حال إلى حـال ... وقد كانـت في العالم أمـم الفرس

113. الفارابي، 1964، ص 69–70.

114. ابن خلدون، 1986، ص 134–136.

الأولى والسريانيين والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط وكانوا على أحوال خاصة بهم ... ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت تلك الأحوال ... ثم جاء الإسلام ... فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى ... ثم درست دولة العرب وأيامهم ... وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم».[115]

إن رؤية ابن خلدون للجماعات الإنسانية من منظور تاريخي قادته إلى تعريف التاريخ على أنه «فن من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال»،[116] بحيث «يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ... واختلاف الأمم والبقاع والأعصار ... والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب».[117] وحقيقة التاريخ، عنده، هي «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات».[118] وقد اعتبر أن دراسة التاريخ تعتمد على القوانين «وكأن هذا علم مستقل بنفسه ... وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا».[119]

مع أنه ركز على أخبار جماعة العرب وجماعة البربر من أهل المدر (الحضر) والوبر (البدو)، إلا انه كان دائما يقارن بينهما وبين جماعات الفرس واليونانيين والروم وغيرهم، معتمدا في ذلك على نظريته في العمران الإنساني بشقيه البدوي والحضري، وعلى دور العوامل الجغرافية، كما عرفها في زمنه.[120] مع أن ابن خلدون ربط بين الكلمتين **أمة** و**جيل** في صيغة المفرد، و**أمم** و**أجيال** في صيغة الجمع، ككلمتين مترادفتين، إلا أن استخدام **جيل** و**أجيال** غلب عنده، على **أمة** و**أمم**، عند تحليل الحالات الاجتماعية. نعود لنؤكد أن استخدامه للمترادفتين لم يكن اعتباطيا، بل مرتبطا بمنهجه التاريخي من جهة، وبمنهجه في رصد ثقافات وسلوكيات الجماعات في زمنه، على غرار المنهجيات المتبعة في الإثنوغرافيا. ولا نبالغ إذا قلنا أن استخدامه لكلمتي **أمة** و**جيل** يتناسب مع العلوم الإنسانية الحديثة التي تتناول الكلمات والمصطلحات وحتى بعض الظواهر الاجتماعية من منظورين متلازمين: الأول دياكروني (diachronic) تطوري، يتتبع الظاهرة عموديا

115. ن. م.، ص 28–29.
116. ن. م.، ص 3.
117. ن. م.، ص 28.
118. ن. م.، ص 35.
119. ن. م.، ص 37–38.
120. حول الجغرافيا في زمنه انظر: ن. م.، ص 44–85.

عــبر الزمــن. (dia تعني «مــن خلال» أو «عــبر» و- chronus تعني «زمن») ويحلل مســارها التاريخــي وانتقالهــا من حــال إلى آخر، والثانــي ســينكروني (synchronic) تزامني، يرصد الظاهــرة أفقيــا خــلال الزمــن الحــاضر (syn تعنــي «معًــا» أو «مصاحبًــا» و- chronus together تعنــي «زمــن»). فبينمــا نظــر ابــن خلــدون إلى مصطلــح **أمــة** بشــكل عمودي كأنــه رآهــا متكونــة تاريخيــا بعوامل النســب واللغــة والدين والثقافــة والجغرافيــا، نظر إلى مصطلــح **جيل** بشــكل أفقي كأنــه رآه يحمل مميــزات في الزمــن الحــاضر أو الجيل الحاضر من حيث النســب واللغــة والدين والثقافــة والجغرافيا. وبمــا أن التاريخ يفيــد في فهم طبيعة «العمــران والاجتمــاع الإنســاني» وتطورهما، اعتبر ابن خلــدون الجماعة الإنســانية **أمة** حين تكــون قــد انتظمــت تاريخيــا بشــكل جماعي عــبر تطور ســبل عيشــها ومقومــات ثقافتها المادية والروحيــة، ولأن كل جماعــة لهــا في الحــاضر مميــزات، اعتــبر الجماعــات الإنســانية **أجيــالا** تعيــش بشــكل جماعــي في زمــن أو جيــل معطــى. يظهر ذلــك في فصل مــن فصول **المقدمــة** تحــت عنــوان: «العمــران البدوي» الــذي رصد فيــه حالة العــرب البدو مــن وجهة نظــر أنثروبولوجيــة، مفضــلا اســتخدام مصطلح «جيــل العرب». مــع أن وجهــة نظره هذه جعلتــه يصــف العــرب بأنهم «أشــد النــاس توحشــا»، إلا أن إيمانــه بحتمية تاريخيــة لتنقل الأجيــال مــن مرحلــة إلى أخــرى، جعلتــه يتوقــع خــروج جيــل العــرب مــن حالــة التوحش البــدوي إلى حالــة التحــضر المدنــي: «إن جيل العــرب طبيعي لا بــد منه في العمــران».[121]

العصبية مفتاح فهم الهويات الجماعية عند ابن خلدون

انطلاقــا مــن فهمــه بــأن قــدرة الواحد مــن البشر قــاصرة عــن تحصيــل حاجته الإنســانية ووجــوب اســتعانته بأبناء جنســه، رأى ابن خلــدون أن تشــكل الجماعات بأنمــاط اجتماعية وسياســية هــو أمــر ضروري لبقاء النوع الإنســاني. مــع أن الخير والشر من طبائع الإنســان و«الإنســان أقــرب إلى خــلال الخــير من خــلال الشر بأصــل فطرته وقوتــه الناطقــة العاقلة، [وأن] الــشر إنمــا جاءه من قبــل القوى الحيوانيــة التي فيــه»،[122] إلا أن «الــشر أقرب الخلال إليــه إذا أُهمــل في مرعــى عوائــده»،[123] ولــم يكبحــه رادع يردعــه أو يهذبــه. وحــين يحصل الاجتمــاع الإنســاني ويتــم العمــران، «فــلا بــد مــن وازع يدفــع [أبنــاء البــشر] بعضهم عن

121. ن. م.، ص 120-122.
122. ن. م.، ص 142.
123. ن. م.، ص 127.

بعـض لمـا في طباعهم الحيوانية مـن العـدوان والظلم».[124] ما يدفـع عدوان أفـراد الجماعات بعضهـم عـن بعض هـو وازع الرئاسـة السياسـية، كما هو الحـال، مثلا، في حـواضر «المدن والأمصـار فعـدوان بعضهـم عـلى بعـض تدفعـه الحـكام والدولـة» وهـو وازع الرئاسـة العشـائرية والقبليـة، كمـا هـو الحـال، مثـلا، في أحيـاء البـدو حيث «يـزع بعضهـم بعضا مشـايخهم وكبراؤهم».[125]

وإذا كان الوازع قائما على قهر وسـلطان حكام الدول أو على سـطوة ووقار رؤسـاء العشـائر والقبائـل، فهـو في الحالتين يحقق توحيـد أفراد الجماعـة في عُصبة، قوامهـا عصبية المحاماة والمدافعـة عنهـم. يلاحـظ المتتبـع لمجمل نـص **المقدمـة**، أن العصبيـة عند ابن خلـدون هي أداة معرفيـة ومنهجيـة، رصد بواسـطتها حالات الاجتماع الإنسـاني، محللا وشـارحا عوامل ظهـور الجماعـات واسـتمرارها وضعفهـا وأسـباب تلاشـيها. والعصبيـة في اللغة مشـتقة مـن «عصـب»: و«العصـب: عصـب الإنسـان والدابـة، والأعصـاب: أطنـاب المفاصـل التـي تـلاءم بينهـا وتشـدها .. وعصبـة الرجل: بنـوه وقرابتـه لأبيـه ... والتعصب: مـن العصبية، والعصبيـة: أن يدعـو الرجـل إلى نـصرة عصبتـه والتألـب معهـم عـلى مـا يناوئهـم، ظالمين كانـوا أم مظلومـين ... وقـد تعصبـوا عليهـم إذا تجمعـوا... والعصبيـة والتعصـب: المحاماة والمدافعـة ... وعصبـة الرجـل: قومـه الذين يتعصبـون له».[126]

عـلى غـرار طريقته في صـوغ مصطلحاتـه من مخـزون اللغة الأدبـي والديني، اسـتطاع ابن خلـدون تطويـع معانـي كلمـة العصبيـة واسـتخدامها في سـياقات تحليلـه النظـري. رغم أن مصطلـح الهويـة الجماعيـة مسـتحدث في الدراسـات الإثنيـة الحديثـة، وغـير موجود في قامـوس مصطلحـات ابـن خلدون، إلا أن عـرض مفهومـه للعصبية يلقي الضـوء على موقفه مـن الهويـات الجامعـة في عـصره. فالعصبيـة، عنـده، هـي اللحمة التـي توحد بـين الأفراد فتمنحهـم التعاضـد والتضامـن والتكاتـف والنعـرة والمنـاصرة في الـذود عـن الجماعة التي ينتمـون إليهـا في وجـه أفـراد جماعات أخـرى. والعصبيـة في الأصل هـي نتاج صلـة الرحم الطبيعيـة في البـشر والتحامهم في جماعات إنسـانية أولى. غير أنها ليسـت ثابتة، ويخضع كلّ مـن قوتها واسـتمرارها وضعفها ثم تلاشـيها، دائما لمسـارات تاريخية ذات أبعـاد اجتماعية وسياسـية وثقافيـة، تتبـدل بتبـدل أحـوال العمران. بـدون أن ندخـل في التفاصيـل المدعمة

124. ن. م.، ص 41–43.
125. ن. م.، ص 127.
126. ابن منظور، 1988، م 9، ص 230–235.

بالأمثلة التاريخية التي أوردها ابن خلدون في شرح مفهومه للعصبية وأسباب قوتها وضعفها وتلاشيها، نستطيع أن نميز بين شكلين أساسيين تظهر فيهما: الأول عصبية تقوم على صلة الرحم بين أفراد، يرون أنفسهم ينتسبون إلى جماعتهم بنسب صريح واضح: «فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل به الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها»،[127] والثاني عصبية تقوم على الولاء والحلف بين أفراد يرون أنفسهم ينتسبون إلى جماعتهم بنسب مشهور، ربما يكون قد نُسي بعضه، وبقي منه شهرة «فتحمل على النصرة ... بالأمر المشهور منه». ولكن، تكمن أهمية النسب في الحالتين (الصريح والمشهور) في فائدته وثمراته في وصل والتحام الأفراد بالمجموعة، فالنسب هو رابط معنوي للجماعة، وهو «أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام».[128] ومعنى الجملة الأخيرة في لغة عصرنا، أن الجماعة التي يربطها النسب هي متخيلة، يظهر ذلك بشكل واضح في قول ابن خلدون: «إن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء أو لفرار من قومه ... فيدعي بنسب هؤلاء ويعد منهم في ثمراته من النعرة ... وإذا وُجدت ثمرات النسب فكأنه وُجِد لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء إلا جريان أحكامهم وأحوالهم عليه كأنه التحم بهم ثم إنه قد يَتناسى النسب الأول بطول الزمان ... وما زالت الأنساب تسقط من شعب إلى شعب ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم».[129] وبحسب فهم ابن خلدون للجماعات فإن كلمة شعب لا تشير إلى شعب بمفهومه الحديث بل إلى قبيلة كبرى أو مجرد قبيلة، كما تدل على ذلك المعاجم الكلاسيكية. تتبدل العصبية الأولى بحسب تطور الجماعات وتشكل عناصرها من جديد في «مزاج متكون» من اختلاط فروع الأنساب المتباعدة. لا يتم التحام أو توحد هذه الأنساب إلا بفعل غلبة فرع من فروعها، عنده قدرة السيطرة أو «سر الغلب لأن الاجتماع والعصبية بمثابة مزاج للمتكون والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية».[130]

العصبية، إذًا، متدرجة من عصبية عامة، قائمة على نسب عام، تجمع عدة «عصبيات أخرى لأنساب خاصة، وهي أشد التحاما من النسب العام لهم مثل عشير واحد أو إخوة

127. ابن خلدون، 1986، ص 128.

128. ن. م.، ص 129.

129. ن. م.، ص 130.

130. ن. م.، ص 131–132.

بنـي أب واحـد لا مثـل بنـي العـم الأقربـين أو الأبعديـن فهـؤلاء أقعـد بنسـبهم المخصوص ويشـاركون مـن سـواهم مـن العصائـب في النسـب العـام والنعـرة تقـع مـن أهل نسـبهم المخصـوص ومـن أهـل نسـبهم العـام إلا أنها في النسـب الخاص أشـد لقـرب اللحمـة».[131] أمـا الرئاسـة لهـذا المجمـوع من العصبيـات فلا تكـون إلا بغلبة أو سـيطرة عصبيـة واحدة عليهـا، وإذا أحسـت كل عصبيـة مـن هـذه العصبيات «بغلـب الرئيـس لهم أقـروا بالإذعان والاتبـاع والسـاقط في نسـبهم بالجملـة لا تكـون لـه عصبية فيهم بالنسـب إنمـا هو ملصق لزيـق وغايـة التعصب لـه بالولاء والحلـف». يؤدي الاختـلاط، طبقا لهذا المنطـق، إلى الامتزاج بجماعـة معينـة مـن خـلال الـولاء والحلـف والإذعـان لغلبـة عصبيـة واحـدة ويكـون هذا الامتـزاج مصحوبـا بادعـاء الفئـات الملتصقة لنسـب مختلق، كما تبـين الأمثلة التـي أوردها ابـن خلـدون. تفصـح العصبية عن نفسـها عـن طريق التفاخر بحسـب يقوم إما على نسـب معـروف، وإمـا على نسـب غير حقيقـي فيه «مجاز ووسـواس» المدعـين بانتسـابهم له. ميز ابـن خلـدون إذًا، بـين الحسـب حـين يكون أصليـا لوجود النسـب الواضـح، كما هـو الحال عنـد أهل الباديـة أصحاب العصبية الأولى، وبين الحسـب حـين يكون مجازيا كمـا هو الحال عنـد أهل الأمصـار من الحـضر الذين «لم يمارسـوا العصبية» وبقي «في نفوسـهم وسـواس ذلـك الحسـب ... عـلى الأمـر المشـهور مـن تعـداد الآبـاء فحسـب».[132] فاختـلاط الجماعات العربيـة في الحـواضر مـع العجـم وغيرهـم أفسـد «الأنسـاب بالجملـة وفقـدت ثمرتهـا من العصبيـة ... ثـم تلاشـت القبائل ودثرت فدثـرت العصبيـة بدثورها»، ليصبح أهـل الأمصار مجـرد سـكان المواطـن مثل جنـد قنسريـن وجند الشـام وجنـد العواصم.[133]

نلاحـظ ممـا تقدم، أن مسـار العصبية، من قـوة وضعـف وزوال، محكوم بالتطـور الحتمي للعمـران البـشري ومـا يصاحبـه مـن تغـيرات في سـكن الجماعـات وتحـولات اقتصاديـة واجتماعيـة. تلعـب الغلبـة في هذا المسـار دورا رئيسـيا، بحيـث أن غلبة أفـراد معينين داخل العصبيـة الواحـدة تتـم بانتصار شـوكتهم عليها، وغلبة هـذه العصبية عـلى عصبيات أخرى تتـم بانتصـار شـوكتها عـلى شـوكات هـذه العصبيات حتـى تضمحـل وتتـلاشى، وخاصة عندمـا يندمـج أصحابها، نتيجـة الاختلاط، في الحـواضر والمدن. أي أن مسـار العصبية غائي وحتمـي، ففـي بداية هذا المسـار تكون غايتهـا الملك وبعـد أن تضعف تكـون نهايتها حتمية بالتـلاشي. في هـذا المسـار الغائـي تسـتتبع عصبيـة قويـة واحـدة عصبيـات أخـرى قريبة

131. ن. م.، ص 131.
132. ن. م.، ص 132–135.
133. ن. م.، ص 130.

منهـا لتلتحـم «جميعهـا فيهـا وتصـير كأنهـا عصبية واحـدة كـبرى ... وإذا حصـل التغلب بتلـك العصبيـة عـلى قومهـا طلبت بطبعهـا التغلب عـلى أهل عصبيـة أخرى بعيـدة عنها ... وإن غلبتهـا واسـتتبعتها التحمـت بهـا أيضا وزادت قـوة في التغلـب إلى قوتهـا وطلبت غاية مـن التغلـب والتحكـم أعلى مـن الغايـة الأولى وأبعد وهكـذا دائما حتـى تكافـئ بقوتها قوة الدولة».[134]

الدولة عند ابن خلدون والهويات الجماعية

وكمـا أن ابن خلدون أحسـن في توظيـف كلمة العصبية في شرح نظريته في الاجتماع الإنسـاني المتغـير دائمـا، أحسـن، أيضـا، في توظيـف كلمة الدولـة في شرح الأحـوال السياسـية المتغيرة دائمـا. والدولـة في اللغـة هي «الفعـل والانتقال مـن حال إلى حال» وهي «اسـم الـشيء الذي يتـداول» ومنهـا كلمـة الإدالـة أي الغلبـة فيقـال «أُديل لنا عـلى أعدائنـا أي نُصِرْنـا عليهم». والدولـة أيضـا هي «الانتقال مـن حال الشـدة إلى الرخـاء».[135] إن تحليلنا لمفهـوم الدولة عند ابـن خلـدون، في الفقـرات اللاحقـة، سـوف يظهر أنـه يتناسـب مـع المعاني التـي تضمنها أصلهـا اللغـوي، ومن هـذه المعاني: الإدالـة أي الغلبة والانتقـال من حال إلى حال، وتتناسـب كل هـذه المعانـي مـع نظريته في تبدل أحـوال العمران البـشري وعدم ثبات مظاهـر الاجتماع الإنسـاني ومـع فهمـه «قواعـد السياسـة» وإيمانـه بـأن «أحـوال العالـم والأمـم وعوائدهم ونحلهـم لا تـدوم عـلى وتيرة واحـدة ومنهاج مسـتقر إنمـا هو اختـلاف على الأيـام والأزمنة وانتقـال مـن حـال إلى حال وكمـا يكون ذلك في الأشـخاص والأوقـات والأمصـار فكذلك يقع في الأفـاق والأقطار والأزمنـة والدول».[136]

في مقارنـة الأصـل اللغـوي لكلمـة دولة في اللغـة العربية مـع الأصـل اللغوي لهـا في اللغات الأوروبيـة، نجد أن كلمـات state بالإنكليزيـة، état بالفرنسـية، stato بالإيطالية، estado بالإسـبانية و-staat بالألمانيـة، جاءت كلهـا من الكلمة اللاتينيـة status التي تعني: موضع، مرتبـة، منزلـة، مكانـة وحالة مسـتقرة. ربما هذه المقارنـة جعلت بعـض دارسي ابن خلدون يطـرح فرضية مفادهـا أن الأصلَـين اللغويين، في اللغـة العربية واللغات الأوروبية، يعكسـان

134. ن. م.، ص 139-140.
135. ابن منظور، 1988، ج 4، ص 444-445.
136. ابن خلدون، 1986، ص 28.

مفهومين مختلفين للدولة نابعين من فكرين مختلفين: فكر عربي إسلامي يرى حكم الدولة معرّضا دائما للتبدل والتغير، وفكر أوروبي يمجد الدولة ويسعى إلى استقرارها وثباتها. لكن هذه الفرضية، المستندة على المقارنة اللغوية، تحتاج إلى دراسة تاريخية مستفيضة، يتم بعدها فحص فرضية تقلب مفهوم الدولة في الفكر العربي الإسلامي وفرضية استقرارها في الفكر الغربي، ولا مجال هنا للقيام بها. إن اعتبار ابن خلدون رائد إدخال مصطلح الدولة إلى اللغة السياسية العربية يجعله، أحيانا، موضع مقارنة مع توماس هوبز (Hobbes) (1588-1679)، باروخ سبينوزا (Spinoza) (1632-1677)، جون لوك (Locke) (1632-1704)، وخاصة مع صموئيل فون بوفندروف (Pufendorf) (1632-1694)، باعتبارهم رواد الفكر السياسي الغربي المتعلق بمفهوم الدولة.[137] ورغم أهمية هذه المقارنات، إلا أنها تقع خارج هدف دراستنا التي تتركز في رؤية ابن خلدون للدولة من باب فهم رؤيته للهويات الجماعية في زمنه. ولكي لا نحيد عن هدفنا هذا، ارتأينا تعقب السياقات المتعددة التي استخدم ابن خلدون فيها مصطلح الدولة وتعقب المفردات المرافقة له. نجد في هذا التعقب أنه أستخدم كلمات: الملك، السلطان، الرئاسة، الإمامة والخلافة، صاحب العصبية، صاحب الدولة، للتعبير عن حكام الدولة، واستخدم كلمات: أهل العصبية، أهل العصائب، عشير، عشائر، شعب، قوم، رعية، رعايا، ملة وأمة، للتعبير عن المحكومين.[138] جمع ابن خلدون، عادة، كلمتي الملك والسلطان مع كلمة دولة، بحيث ظهرت هذه الكلمات الثلاث مرتبطة بواو العطف، ولا نعرف منها إذا كانت كلمات مترادفة، تحمل نفس المعنى، أو كلمات معطوفة، تحمل كل واحدة معنى مغايرا كما نرى ذلك في الفقرة التالية: «إن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال وأموال الجباية عائدة عليهم ... وإذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت إليه ثم إليهم ... فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة». بعد ذكر مفردات الدولة والملك والسلطان في فقرة واحدة، عاد ابن خلدون، ليذكّر القارئ بمصدر نشوء الدولة، فظهرت عندها كلمتا الملك والدولة كأنهما مترادفتين ومستقلتين في آن واحد: «قد بينا ... أن الملك والدولة غاية للعصبية وأن الحضارة غاية للبداوة وأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك ... له

137. للاطلاع على فكر هؤلاء وخاصة بوفندروف انظر: Nutkiewicz, 1983, pp. 15-29.

138. يكثر استخدام هذه المفردات في الفصول الفرعية للفصل الثالث من الكتاب الأول، ابن خلدون، 1986، ص 154-380.

عمر محسـوس كما للشـخص الواحـد».[139]

وإذا كانـت العصبيـة، عنـد ابـن خلـدون، تمثل الرابـط الذي تلتحـم بواسـطته «عصابة» أي جماعـة معينـة، وإذا كانـت غايتهـا هي الملـك والدولة، فمـن المنطـق أن يكون الملـك والدولة قائمـين عـلى جماعـة ذات عصبيـة. ولأن «العصابـة» الواحـدة مكونـة من «عصائـب» أصغر منهـا ولـكل منها نعـرة تخصها، فهـي بحاجة إلى رئاسـة «تكـون في نصاب واحـد منهم ولا تكـون في الـكل ولما كانت الرئاسـة إنما تكـون بالغلب وجـب أن تكون عصبية ذلـك النصاب أقـوى من سـائر العصائـب».[140] تتمثل هذه الرئاسـة بحاكم يـزع أفراد الجماعـة والجماعات المنضويـة تحتهـا بعضهم عـن بعض ولا يتـم ذلـك إلا إذا كان هـذا الحاكم «متغلبـا عليهم». ميـز ابـن خلدون في هـذا السـياق بين الرئاسـة والملك مـع أنهما تقومـان على التغلـب المنوط بالعصبيـة، فالملـك، عنـده، «هـو أمر زائد عـلى الرئاسـة لأن الرئاسـة إنما هي سـؤدد ... وأما الملـك فهـو التغلـب والحكـم بالقهـر».[141] ولكـن نلاحظ، في سـياق آخـر، أنه خلـط ليس بين الملـك والرئاسـة فحسـب، بل بينهمـا وبين أصحـاب الدولة كقولـه: «إن الملـك منصب شريف ملـذوذ يشـتمل عـلى جميع الخـيرات الدنيويـة ... فيقـع فيـه التنافس غالبـا وقلَّ أن يُسَـلِّمه أحـد لصاحبـه إلا إذا غلـب عليـه». ولكـن مباشرة بعد هـذا النـص، وحـين شرح نظريته في تبـدل الـدول وزوالهـا نتيجة الانتقـال من البـداوة إلى الحضـارة، وظف هذه الكلمـات لتؤدي كل واحـدة منهـا معنـى يتناسـب مـع النظريـة التي ترى بـأن طول أمـد انغمـاس أصحاب الدولـة في تـرف الحضـارة يـؤدي إلى نسـيان «عهـد تمهيـد الدولـة» وإلى نسـيان العصبيـة الأوليـة المصاحبـة لهـا، ومن ثم الاسـتغناء عن قـوة هذه العصبيـة. كل هذا يـؤدي إلى ضعف شـوكة الرئاسـة وإلى سـقوطها واسـتبدالها برئاسـة جديـدة تسـتند إلى عصبية أخـرى، كما تشـير الفقـرة التاليـة: «فإذا اسـتقرت الرئاسـة في أهل النصـاب المخصوص بالملـك في الدولة وتوارثـوه واحـدا بعد آخر في أعقـاب كثيرين ودول متعاقبة نسـيت النفوس شـأن الأولية».[142]

رأى ابـن خلـدون أن الدولـة في فترة اسـتقرارها تعتمد على «السياسـة العقليـة» التي تخفف مـن «العصبيـة المفضيـة إلى الهـرج والقتـل»، فتقوم هذه السياسـة عـلى «قوانين سياسـية مفروضـة يسـلمها الكافـة ينقـادون إلى أحكامهـا» إلى أن يأتـي زمـن هرم الدولـة وضعف شـوكة الرئاسـة فيهـا واسـتبدالها. ينطبـق هـذا حتـى عـلى دولـة الخلافـة القائمـة عـلى

139. ن. م.، ص 371.

140. ن. م.، ص 131.

141. ن. م.، ص 139.

142. ن. م.، ص 154-155.

«السياسة الدينية» التي تستبدل العصبية القبلية بعصبية دينية جامعة تحمل «الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء». يقود دولة الخلافة رئيس يحمل مهام النيابة «عن صاحب الشريعة ... وتسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته».[143] رأى ابن خلدون أن العصبية قد صاحبت قيام الملة الإسلامية في بدايتها، «فالعصبية ضرورية للملة بوجودها يتم أمر الله منها وفي الصحيح ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه». لكن حين تجسدت الملة الإسلامية في دولة ذات صبغة دينية، تمَّ ذم العصبية وتركها وأصبح الوازع دينيا. وظل الأمر على ذلك حتى نهاية فترة الخلفاء الراشدين، فحصل انقلاب الخلافة إلى الملك.[144] مع أن هذا الانقلاب حافظ على معاني الخلافة في مظاهرها الخارجية، إلا أن «الوازع الذي كان دينيا ... انقلب عصبية وسيفا».[145] تناول ابن خلدون تطور دول ذات صبغة دينية ظهرت في تاريخ الإسلام، فأشار إلى أن هذه الدول استطاعت في بداياتها أن «تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية»، ولكن مع مرور الزمن سقطت عنها الصبغة الدينية وأصبح فيها «الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين»، وتغلب عصابة واحدة فيها على «من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمضاعفة الدين لقوتها».[146]

أشار تحليل ابن خلدون لتطور الدولة الدينية وغير الدينية، إلى أنهما غير قادرتين على توحيد العصائب أو الجماعات المختلفة ذات العصبيات لتصبح جماعة واحدة تحمل هوية جماعية مشتركة. وحتى دولة الأمة أو الملة الإسلامية بقيت غير قادرة على صهر كل الجماعات المنضوية تحتها وعاجزة عن تقويض عصبياتهم المتعددة ليصبحوا جماعة متخيلة واحدة ذات عصبية واحدة فحسب. وظل صعود الدول وزوالها متعلقين بحالات العصبية ولهذا يمكننا اعتبار مصطلحات الملك وأصحاب الدولة والرئاسة في أهل النصاب المخصوص، تمثل «عصابة الدولة وقومها القائمين بها»،[147] وتقتصر إما على العشيرة أو القبيلة وإما على فرع واحد منهما. وحتى لو توسع النطاق الجغرافي للدولة، فأهل العصبية في بداية نشوئها يكونون مصدر قوتها، فهم «الحامية الذين ينزلون بممالك

143. ن. م.، ص 190–191.
144. ن. م.، ص 202.
145. ن. م.، ص 208.
146. ن. م.، ص 158.
147. ن. م.، ص 161.

الدولــة وأقطارهــا وينقســمون عليهــا فمــا كان مــن الدولــة العامــة قبيلها وأهــل عصابتها أكثــر كانت أقــوى ... وكان ملكها أوســع».[148]

إن شرط قيــام الدولــة، عنــد ابــن خلــدون، هــو غلبة فرع مــن فــروع عصابة (جماعــة) مثل القبيلــة عــلى فــروع أخــرى والتقدم بهــا نحو الملــك الذي هــو غايــة العصبية. بمعنــى أخر، يتحقــق شرط قيــام الدولــة بالانقســام والاتحــاد في آن واحــد، انقســام ينهــي المســاواة بــين فــروع العصابــة الواحدة، واتحــاد عصبيات ســائر الفــروع في عصبية واحدة ممثلة برئاســة واحــدة، كمــا تبــين الفقــرة التاليــة: «إن الملــك ... إنما هــو بالعصبيــة والعصبيــة متألفة من عصبــات [كــذا] كثــيرة تكون واحــدة منها أقــوى من الأخــرى كلهــا فتغلبها وتســتولي عليها حتــى تصيّرهــا جميعا في ضمنها وبذلــك يكون الاجتمــاع والغلب على الناس والــدول وسره أن العصبيــة العامــة للقبيــل هي مــزاج للمتكــون والمــزاج إنما يكون عــن العناصر وقــد تبين في موضعــه أن العنــاصر إذا اجتمعــت متكافئــة فلا يقع منها مــزاج أصلا بل لا بد مــن أن تكون واحــدة منهــا هــي الغالبة على الــكل حتى تجمعهــا وتؤلفهــا وتصّيرها عصبية واحدة شــاملة لجميــع العصائــب وهــي موجــودة في ضمنها وتلــك العصبيــة الكبرى إنمــا تكون لقــوم أهل بيــت ورئاســة فيهــم ولا بــد لأن يكون واحد منهم رئيســا لهــم غالبــا عليهم».[149] لكــن الدولة لا تبقــى عــلى حال واحــد، بل تمر بخمســة أطوار، يكتســب «القائمــون بهــا في كل طور خلقا مــن أحــوال ذلــك الطور». الطــور الأول هو طور الاســتيلاء على الملــك من قبل رئيــس لا ينفرد دون عصابتــه «بــشيء لأن ذلــك هو مقتــضى العصبيــة». «الطور الثانــي طور الاســتبداد على قومــه والانفــراد دونهــم بالملك وكبحهــم عن التطاول للمســاهمة والمشــاركة ويكــون صاحب الدولــة في هــذا الطــور معنيا باصطناع الرجــال واتخاذ المــوالي والصنائع والاســتكثار من ذلك لجــدع أنوف أهــل عصبيتــه». «الطور الثالــث طور الفــراغ والدعــة لتحصيل ثمــرات الملك ... وهــذا الطــور آخر أطوار الاســتبداد من أصحــاب الدولة لأنهم في هــذه الأطــوار [الثلاثة] كلها مســتقلون بآرائهــم بانــون لعزهــم». «الطور الرابــع طور القنوع والمســالمة ويكــون صاحب الدولــة في هــذا قانعــا بمــا بنــى أولــوه». «الطــور الخامــس طــور الإسراف والتبذيــر ويكون صاحــب الدولــة في هــذا الطور متلفــا لما جمــع أولوه في ســبيل الشــهوات والمــلاذ والكرم على بطانتــه ... حتــى يضطغنــوا عليــه ويتخاذلــوا عــن نصرتــه ... فيكــون مخربا لما كان ســلفه يؤسســون ... وفي هــذا الطــور تحصــل في الدولة طبيعــة الهــرم ... إلى أن تنقرض».[150]

148. ن. م.، ص 163.

149. ن. م.، ص 166.

150. ن. م.، ص 175-176.

يظهر من هذا العرض أن القائمين على الدولة يمثلون جماعة صغيرة غالبة أو حاكما (سلطانا) واحدا غالبا يرعى أمور الرعية أو المحكومين، وتكون «مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله ... أو اتساع علمه ... وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم ... فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان ... فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجود بمكان حصل المقصود من السلطان ... وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا عليهم ... فتخلفوا بها ... وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ... فتفسد الدولة ويخرب السياج».[151] ما يجمع بين الرعية والسلطان، إذًا، هو المصلحة المشتركة وزوال هذه المصلحة هو بداية نهاية الدولة. من المفيد أن نشير أن كلمة رعية هي، في الأساس، مجاز لغوي يعكس معنى العلاقة بين الراعي والقطيع، ويفصح عن نموذج دولة سبقت نموذج دولة المواطنين. لن نعرض خصائص هذا النموذج الأخير وتطوره التاريخي في الغرب، والذي يحتاج إلى شرح طويل. نكتفي، هنا، أن نشير أن مبادئ الثورة الفرنسية هي التي أخرجت من قاموسها السياسي مصطلح «sujets»(المحكومين الخاضعين للحاكم)، وأدخلت بدلا منه مصطلح «citoyens» (المواطنين) واعتبرتهم، من الناحية النظرية، متساوين ينتمون إلى الأمة الفرنسية الواحدة. فابن خلدون، الشاهد على عصره، وصف واحدا من نماذج الدول التي سبقت دولة المواطنين، حيث كانت الرعية فيها مجرد أفراد وجماعات متفرقة خاضعة لحكم السلطان. ولأن هذا الأخير، بحسب ابن خلدون، لا يستطيع لوحده إخضاعهم «فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه». ليس المقصود بأبناء جنسه مجموع الرعية، بل أقرب المقربين: «إن الاستعانة إذا كانت بأولي القربى من أهل النسب أو التربية أو الاصطناع القديم للدولة كانت أكمل لما يقع في ذلك من مجانسة خلقهم لخلقه فتتم المشاكلة في الاستعانة».[152]

عاد ابن خلدون ليكرر بأن صاحب الدولة في الطور الأول من نشوء دولته يعتمد على عصبية ذوي الأرحام من قومه «فهم عصابته وظهراؤه على شأنه وبهم يقارع الخوارج على دولته»، أما في الطور الثاني فيتم استبدال أبناء قومه بموالين جدد بعيدين من حيث صلة الرحم معه. استخدم ابن خلدون في شرح هذا الانتقال من طور إلى آخر مصطلحي الاستظهار والاصطناع، فالأول من الفعل استظهر: «واستظهر به أي استعان، وظهرتُ

151. ن. م.، ص 188–189.

152. ن. م.، ص 235.

عليـه: أعنتُـه».[153] والثاني مـن الفعل اصطنـع: «وفلان صنيعـة فـلان ... إذا اصطنعه وأدبه وخرجـه وربـاه... والصنيعـة: مـا أعطيته وأسـديته من معـروف أو يد إلى إنسـان تصطنعه بهـا».[154] فقَـوْل ابن خلـدون: «اسـتظهار صاحـب الدولة على قومـه وأهل عصبيتـه بالموالي والمصطنعـين» يعنـي اسـتبدال الاسـتعانة بقومه عن طريـق اصطناع موالين رباهم وأسـدى لهـم معروفـا جاعـلا منهـم أصحـاب المناصـب وليصبحـوا «أقـرب إليـه مـن سـائر [أهل عصبيتـه] وأخـص بـه قربـا واصطناعـا، وأولى إيثـارا وجاهـا لما أنهـم يسـتميتون دونه في مدافعـة قومـه عن الأمـر الـذي كان لهـم والرتبة التـي ألفوها في مشـاركتهم فيسـتخلصهم صاحـب الدولـة ويخصهم بمزيـد من التكرمـة».[155] وهذا الاسـتظهار والاصطنـاع قد حصل في الدولـة الأمويـة ومـن بعدهـا في الدولـة العباسـية. مـع أن الأولى اعتمـدت في نشـأتها على عصبيـة ذوي الأرحـام مـن بنـي أميـة، إلا أن القائمين عليها بـدءوا مباشرة «يسـتظهرون في حروبهـم وولايـة أعمالهـم برجـال العرب مثل عمرو بن سـعد بـن أبي وقـاص» وغيره ممن هـم أبعـد في صلـة الرحم عـن عصابتهـم الأولى. أمـا في الدولة العباسـية فكان «الاسـتظهار فيهـا أيضـا برجالات العرب فلمـا صارت الدولـة للانفراد بالمجـد وكُبِح العرب عـن التطاول للولايـات صـارت الـوزارة للعجـم والصنائع مـن البرامكـة وبني سـهيل ... وغير هـؤلاء من مـوالي العجم فتكـون الدولـة لغير مـن مهدها».[156]

«العرب» عند ابن خلدون وإثنية ما قبل القومية

نـرى، إذًا، أن ابـن خلـدون، في سـياق شرحه لتطور دولتـي بني أمية وبني العبـاس، نظر إلى العـرب عـلى أنهم جماعة لغوية اسـتطاع جزء مـن قبائلها الإمسـاك بزمام الحكـم في بدايات نشـوئهما إلى حـين بـدأ رئيـس هـذا الجـزء (القبيـل في لغة ابـن خلـدون) اصطنـاع موالين مـن قبائـل عربيـة أخـرى، وبعد ذلـك من جماعـات العجم مـن أهـل الأمصار التـي فتحتها القبائـل العربيـة تحـت رايـة الإسـلام. لقد سـبق وزعمنا أنـه باسـتثناء حالات محـدودة في الزمـان والمـكان مثـل حالـة الشـعوبية، لـم تظهـر نخـب سياسـية وثقافيـة تدعـي تمثيل جماعـة العـرب اللغويـة في الأمصـار التي اختلـط فيها العرب مـع العجم. وفي سـياق شرحه

153. ابن منظور، 1988، م 8، ص 277.
154. ن. م.، م 7، ص 422.
155. ابن خلدون، 1986، ص 183.
156. ن. م.، ص 183–184.

لتبني أهل الأمصار للغة العربية، لاحظ ابن خلدون أن «لغات الأمصار كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد (زمنه) عربية وإنْ كان اللسان العربي [الأصلي] قد فسدت ملكته». أطلق ابن خلدون على اللغة العربية التي تبناها العجم لغة «حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر والأمصار بخلاف لغة البدو من العرب».[157] ومع أن أهل الأمصار تبنوا اللغة العربية، إلا أن «بينهم من العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر فيفترقون شيعا وعصائب»، مما يؤدي إلى ظهور متطاولين «إلى الغلب والرئاسة» يبنون عصبيات ضعيفة مستحدثة «من الموالي والشيع والأحلاف».[158]

بهذا المعنى، استخدم ابن خلدون مصطلح العرب، أصحاب اللغة البدوية، ليعبر بذلك عن سكان الجزيرة العربية الذين تجمعهم لغة عربية أصلية واستخدم مصطلح أهل الأمصار، أصحاب اللغة الحضرية، ليعبر بذلك عن سكان البلاد التي اختلط فيها العرب مع سكانها العجم. إن تفرُّق العرب إلى قبائل وتفرُّق أهل الأمصار إلى شيع وفئات متعددة، يجعلنا نزعم أن العامل اللغوي وحده لم يكن قادرا على تطوير عصبية واحدة تجمع بين هذه القبائل. علاوة على ذلك، فإن اللغتين البدوية والحضرية كانتا محكيتين بلهجات متعددة ومختلفة من مكان إلى آخر ولم تتوحدا في اللغة الفصحى، التي نسميها في أيامنا اللغة المعيارية. اقتصر استخدام اللغة المعيارية على كتاب وخطباء نهلوا معرفتهم اللغوية من القرآن الكريم والحديث ومن الشعر والنثر وما استتبع ذلك من نشوء العلوم، التي قسَّمها ابن خلدون إلى صنفين: «علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة، وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب».[159]

بينما دأبت بعض نخب المدن على تعلم قراءة وكتابة اللغة العربية المعيارية، بقيت غالبية أهل الحواضر وأهل البادية بعيدة عن تعلمها. ويظهر ذلك في عرض ابن خلدون لتطور الصناعات والعلم في العالم الإسلامي حتى زمانه، حيث ميز بين العرب وسكان الأمصار من العجم، مستخدما مصطلح العرب بمعنى البدو الذين كانوا «أبعد الناس عن الصنائع» بينما سكان الأمصار من العجم العريقين في العمران الحضري كانوا «أقوم الناس عليها». ولأن الخط والكتابة والعلوم أيضا «من عداد الصنائع الإنسانية»

157. ن. م.، ص 379.

158. ن. م.، ص 377.

159. ن. م.، ص 537.

التـي تطـورت في الأمصـار، بقـي «أكثـر البـدو أميـين لا يكتبـون ولا يقـرأون».[160] وأصبح سـكان الأمصـار هـم حملـة العلـم والتعليـم، فانتقل «سـند التعليم» مـن مدينـة إلى أخرى، بحسـب حالـة العمران فيهـا.[161] ربط ابـن خلدون بـين تطور العلـم والتعليم وبين انتشـار الإسـلام، ففـي بدايـة ظهـور الملـة الإسـلامية «لم يكـن فيهـا علـم وصناعة لمقتـضى أحوال السـذاجة والبـداوة»، حيـث أن «القوم يومئذ عـرب لم يعرفـوا التعليم والتأليـف والتدوين»، ولكـن بعـد أن انتـشر الإسـلام في الأمصـار، أصبـح أكثر حملـة العلم مـن العجـم، وصارت «العلـوم كلهـا علومـا ذات ملـكات محتاجـة إلى التعليـم»، فـبرز فيهـا «العجم أو مـن هم في معناهـم مـن المـوالي وأهل الحـواضر الذيـن هم يومئـذ تبـع للعجـم في الحضـارة وأحوالها مـن الصنائـع»، فكان أصحـاب النحـو، في بداية تطـوره، عمر ابـن عثمان سـيبويه (765-796) وأبـو إسـحاق الزجاج (855-923) والحسـن بـن أحمد عبد الغفـار الفارسي (900-987) وغيرهـم، و«كلهـم عجـم في أنسـابهم وإنما ربوا في اللسـان العربي فاكتسـبوه بالمربى ومخالطـة العـرب وصـيروه قوانـين وفنـا لمـن بعدهـم». وهكـذا كان، أيضا، أكثـر أصحاب العلـوم الدينيـة (الحديـث والفقـه وعلـم الكلام وتفسـير القـرآن) مـن العجم. وأمـا العلوم العقليـة «فلـم تظهـر في الملـة إلا بعـد أن تميـز حملـة العلـم ومؤلفـوه واسـتقر العلـم كله صناعـة فاختصـت بالعجـم ... فلم يحملهـا إلا المعربون [منهـم]».[162] أفرد ابـن خلدون أكثر مـن مئـة صفحة مـن **المقدمـة** لـشرح تطـور اللهجـات العربيـة المحكيـة بمنهجية تشـبه المنهجيـة الحديثـة في دراسـة اللسـانيات والأنثروبولوجيـا، فقرن هـذا التطـور بتطور علوم «اللسـان العربـي» الفصيـح. قسـم هـذه العلـوم إلى أربعـة: علـم النحـو وعلم اللغـة وعلم البيـان وعلـم الأدب، مفصـلا مقومات وأهميـة كل واحد في جعـل اللغة العربية لغة مشـتركة معياريـة اسـتخدمتها النخـب في كتابتهـا وخطبها. مـع أن أول مـن بدأ بوضـع قوانين هذه اللغـة همـا اثنـان من أصـل عربي: أبو الأسـود الـدؤلي (ت. 639) الـذي بدأ بوضـع اللبنات الأولى للنحـو ووضـع النقـاط عـلى الحـروف، والخليل بـن أحمـد الفراهيـدي (718-786) الـذي «هـذب الصناعـة وكمّـل أبوابهـا» إلا أن سـيبويه [الفـارسي] «أخذهـا عنـه ... فكمّل تفاريعهـا واسـتكثر مـن أدلتهـا وشـواهدها ووضع فيهـا كتابه المشـهور الذي صـار إماما لـكل مـا كتب فيها من بعـده».[163] في تحليلـه لتعلم العجم للسـان العربي، أشـار ابن خلدون إلى أنـه لا يكفـي للعجـم درس أحـكام اللغـة وقوانينها لكـي يحصلوا عـلى ملكتهـا، «وإنما

160. ن. م.، ص 404-418.
161. ن. م.، ص 430-432.
162. ن. م.، ص 543-545.
163. ن. م.، ص 546-547.

تحصل هذه الملكة بالممارسة والاعتياد والتكرُّر لكلام العرب فإن عرض لك ما تسمعه من سيبويه والفارسي والزمخشري [أبو القاسم بن عمر 1074-1143] وأمثالهم من فرسان الكلام كانوا أعجاما مع حصول هذه الملكة لهم فاعلم أن أولئك القوم الذين تسمع عنهم إنما كانوا عجما في نسبهم فقط وأما المربى والنشأة فكانت بين أهل هذه الملكة من العرب ... فهم وإن كانوا عجما في النسب فليسوا بأعجام في اللغة والكلام».[164]

مع أن ابن خلدون اعتبر العجم المعربين جزءا من أهل اللغة العربية، إلا أن مصطلح العرب عنده بقي مرتبطا بسلسلة النسب الحقيقي أو الوهمي وبموقع العرب في العمران الإنساني. والعرب طبقا إلى هذا التمييز القائم على النسب وموضعهم في العمران هم جماعات متعددة، وعصبياتهم هي عامل تفرقهم إلى قبائل وعشائر، فلم يجتمعوا على هوية جماعية واحدة لها عصبية واحدة. في فصل تحت عنوان: «في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل ..» قارن ابن خلدون بين العرب وبعض جماعات من البربر والترك والتركمان والأكراد التي كانت تعيش في العمران البدوي، فزعم أن العرب هم «أشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه»، والتوحش، عند ابن خلدون، هو البدائية التي يعيشها أهل البادية من البدو الذين تقتصر حياتهم «على الضروري من الأقوات والملابس وسائر الأحوال».[165] من هنا يمكن القول بأن التوحش واحد من المصطلحات المهنية التي استخدمها ابن خلدون في شرح نظريته في العمران التي ميز فيها بين «خشونة البداوة ورقة الحضارة». والتوحش صفة ثقافية تلازم البدو البدائيين البعيدين عن «عوائد الترف» التي تلازم أهل الحضر، والذين «تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير». ورغم أن صفات البدائية من خشونة وتوحش تلازمهم، إلا أن البدو البدائيين: «أقرب إلى الفطرة الأولى وأبعد عمّا ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم على علاج الحضر... [لأنهم] أقرب إلى الخير من أهل الحضر».[166]

وضع ابن خلدون الفطرة الأولى وما تحمله من خير مقابل الخشونة وما تحمله من توحش ليعرض صفات البدو كما رآها. فابتعادهم عن الحواضر «وتوحشهم في الضواحي» جعلهم، في نظره، «أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر»،[167] وأما «استحكام عوائد التوحش وأسبابه

164. ن. م.، ص 563-564.
165. ن. م.، ص 120-121.
166. ن. م.، ص 122-123.
167. ن. م.، ص 125.

فيهـم فصـار لهـم خلقـا وجبلـة ... فصـارت طبيعـة وجودهـم منافيـة للبنـاء الـذي هـو أصل العمـران». ولهـذا فـإن «العرب إذا تغلبـوا على أوطـان أسرع إليها الخراب»، كما حصـل في العراق والشـام وأفريقيـة والمغرب وغيرهـا من الأمصـار التي دخلوها.[168] وبسـبب «خلـق التوحش الذي فيهـم [فهـم] أصعب الأمم انقيـادا بعضهم لبعض للغلظة ... والمنافسـة في الرئاسـة». فلا يحصل لهـم الملـك إلا بصبغـة دينيـة، فهـم «أبعـد الأمـم عـن السياسـة ... وإنمـا يصـيرون إليهـا بعد انقـلاب طباعهـم وتبدلهـا بصبغـة دينيـة ... واعتبر ذلـك بدولتهم في الملـة». وبعـد أن دالت دولة الملـة الإسـلامية الأولى وابتعـدوا عـن الدين «نسـوا السياسـة ... فتوحشـوا كمـا كانـوا ...فرجعوا إلى أصلهـم مـن البـداوة».[169] نخلـص ممـا تقـدم أن مصطلـح العـرب عنـد ابـن خلـدون حـين اسـتخدمه في سـياق متعلـق بموقـع العرب مـن الناحيـة اللغوية حمـل معنى مختلفا عـن معناه في سـياق متعلـق بموقـع العـرب في العمران البـدوي. ففي هذا السـياق الأخير أصبـح معنى كلمة العـرب مطابقـا لمعنـى كلمـة البدو. ولكـي يبرز هـذا التطابق صاغ ابـن خلدون مصطلـح **بداوة العروبيـة**.[170] ولكـي يصف كل الجماعـات البدوية العربية وغـير العربية مثل الأكـراد والتركمان في المـشرق، ومثـل أهـل اللثـام مـن صنهاجـة وقبائـل زناتـة في المغـرب صـاغ مصطلـح **العرب ومـن في معناهـم**.[171] وبهـذا المصطلح الأخـير، حمل مصطلـح العرب معنـى البدو، عربـا كانوا أو غـير عـرب. تناسـب هذا المعنـى مع مـا كان متداولا، حتـى زمن ليـس ببعيد، على ألسـن كثير من سـكان مـدن وقـرى الأقطـار العربية، وبخاصـة في بلاد الشـام والعـراق ومصر والسـودان. ففـي هـذه الأقطار، وقبـل أن ينتشر الفكـر القومـي العربي الحديث، بقي سـكان المـدن والقرى يسـتخدمون كلمـة عـرب في الإشـارة إلى قبائل بدويـة، حتى بعد أن اسـتقرت في مـكان معين،[172] نـورد منهـا على سـبيل المثـال: عرب الصقـر في الأردن، وعـرب الخوالـد في لبنان وعـرب الهيب في فلسـطين. بالإضافـة إلى هـذه القبائـل ذات الأصـول العربيـة، نجد اسـم «**عـرب**» قـد أُطلق على مجموعـات بدويـة غـير عربيـة، قدمت إلى شـمال فلسـطين، ربمـا في القـرن الثامن عـشر، مثل: عـرب التركمـان في منطقـة الروحـة الواقعة جنـوب غرب مدينـة حيفـا،[173] وعرب أكـراد الغنامة، وعـرب أكـراد البقـارة في منطقة الحولة شـمال شرقي فلسـطين.[174]

168. ن. م.، ص 149–150.
169. ن. م.، ص 151–152
170. ن. م.، ص 15.
171. انظر مثلا: ن. م.، ص 129، 145.
172. انظر: Atiya, 1955, p. 7.
173. انظر: النمر، 1938–1961، ج 1، ص 15، 98.
174. تعتمد المعلومات عن عرب أكراد الغنامة وعرب أكراد البقارة على شهادات شفوية.

قائمة المراجع والمصادر

أ. مصادر باللغة العربية:

القرآن الكريم **القرآن الكريم**

ابن خلدون، 1986 ابن خلدون، عبد الرحمن (1986)، **مقدمة ابن خلدون**، الطبعة السادسة، بيروت: دار القلم.

ابن قتيبة، 1913 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله (1913)، «كتاب العرب»، في محمد كرد علي (محقق)، **رسائل البلغاء**، القاهرة: دار الكتب العربية الكبرى.

ابن منظور، 1988 ابن منظور، محمد بن مكرم جمال الدين (1988)، **لسان العرب**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الجابري، 1994 الجابري، محمد عابد (1994)، **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، الطبعة السادسة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجاحظ، 1968 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (1968)، **البيان والتبيين**، القاهرة: دار الفكر للجميع.

الجاحظ، 1982 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (1982)، **كتاب الحيوان**، تحقيق فوزي عطوي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار صعب.

الجاحظ، 2002 الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (2002)، **رسائل الجاحظ**، قدم لها وشرحها الدكتور علي أبو ملحم، بيروت: دار ومكتبة الهلال.

الجلالين، د. ت. المحلي، جلال الدين وجلال الدين السيوطي (د. ت.)، **تفسير القرآن الكريم**، القاهرة: دار الفكر للجميع.

سيبويه، 1988 سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (1988)، **الكتاب**، الطبعة

	الثالثة، تحقيق عبد الســـلام محمد هـــارون، القاهرة: مكتبة الخانجي.
شريعتي، 2007	شريعتي، علي (2007)، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم.
الفارابي، 1964	الفارابي، أبو نصر (1964)، **كتاب السياســـة المدنية: الملقب بمبادئ الموجودات**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية.
الفيروز آبادي، 2007	الفيروز آبـــادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (2007)، **معجم القاموس المحيط**، مرتب ترتيبـــا ألفبائيا وفق أوائل الحروف، رتبه ووثقه خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة.
القرطبي، 1935-1950	القرطبي، أبو عبد الله بن أحمـــد الأنصاري (1935-1950)، **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الكتب المصرية.
موقع **ملتقى أهل التفسير**	موقع **ملتقى أهل التفسير**، علي هاني يوسف، «تحقيق معنى «ملة» والفرق بينها وبين «الدين»». تاريخ الدخول 2013-8-29.
النمر، 1938-1961	النمر، إحسان (1938-1961)، **تاريخ جبل نابلس والبلقاء**، ج 1: دمشـــق: مطبعة ابن زيدون، 1938، ج 2 وج 3: نابلس: مطبعة النصر التجارية.

ب. مراجع بلغات أخرى:

Abu Jaber, 1967	Abu Jaber, Kamel S. (1967), "The Millet System in the Nineteenth Century Ottoman Empire", *Muslim World*, vol. 57, issue 3.
al-Azmeh, 1982	al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*, London: Frank Cass, pp. 166-170.

Anderson, 1991	Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, revised ed., London & New York: Verso.
Arnold, 2002	Arnold, Werner (2002), "Neue Lieder aus Maʿlula", in: Werner Arnold und Hartmut Bobzin (ed.), *60 Beitrage Zur Semitititstik , Festschrift Otto Jastrow, Sprich doch mit deinen Knechten aramaisch, wer verstehen es?*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 47-48.
Atiya,1955	Atiya, Edward (1955), *The Arabs*, Edinburgh: Penguin Books, p. 7.
Ayalon, 1987	Ayalon, Ami (1987), *Language and Change in the Arab Middle East: The Evolution of Modern Political Discourse.* New York and Oxford: Oxford University Press.
Botterweck & Helmer 1974-2004	Botterweck , Gerhard J. & Helmer Riggren (eds.) (1974-2004), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, vol. 7, pp. 397-398.
Brown, & others 1993-2007	Brown, F., S.R. Driver, C.A. Briggs (eds.) (1993-2007) *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: The Clarendon Press, pp. 52, 522.
Buhl, & Bosworth 1960	Buhl, F. & Bosworth C. E. (1960) "Milla", *Encyclopaedia of Islam*, new. ed., Leiden and London: Brill, vol. VII, p. 61.
Clines 1993-2007	J.A. David Clines (ed.) (1993-2007), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield,

England: Sheffield Academic Press, vol. 1, p. 312.

Costaz, 2002 — Costaz, Louis S.J. (2002), *Dictionnaire Syriaque-Français, Syriac-English Dictionary*, قامـــوس سريانـــي عربي, Toisiẻme Edition, Beyrouth: Dar al-Machreq, p. 11

Denny, 1960 — Denny, F.M. (1960), "Umma", in: *Encyclopaedia of Islam*, new ed., Leiden and London: Brill,vol. X, pp. 859-863

Dumont, 1984 — Dumont, Paul (1984), "The Origin of Kemalist Ideology", in: Jacob M. Landau, *Attaturk and the Modernization of Turkey*, Westview/Boulder, Colorado: E.J. Brill.

Enderwitz, 1955-2005 — Enderwitz, Susanne (1955-2005), "al-Shuʿubiyya", in: *Encyclopaedia of Islam*, 2nd. Ed, Leiden: Brill, vol. IX, pp. 513-514.

English–Polish, Polish–English Dictionary, 1964

English–Polish, Polish–English Dictionary (1964), London: Mouton & Co.,vol. 2, pp. 269.

Fromherz, 2011 — Fromherz, Allen James (2011), *Ibn Khaldun, Life and Times*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Gellner, 1983 — Gellner, Ernest (1983), *Nation and Nationalism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Gibb, 1962 — Gibb, Hamilton (1962), *Studies on the Civilization of Islam*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 66-67.

Goldizher, 1967 — Goldizher, Ignaz (1967), *Muslim Studies,* (trans. from German by C.R. Barber and S.M. Stern)

	London: George Allen & Unwin, vol. 1, pp. 137-144.
Horovitz, 1925	Horovitz, Joseph (1925), “Jewish Proper Names and Derivatives in Koran”, in: *Hebrew Union College Annual*, vol. 2, Michiga.
Jeffery, 1938	Jeffery, Arthur (1938), *The Foreign Vocabulary of Qur’an*, Baroda: Oriental Institute.
Lecomte, 1965	Lecomte, Gérard (1965), *Ibn Qutayba, l’home, son oevre, ses idées*, Damascus: Institut Francais de Damas, pp. 344-346.
Martin, 2010	Martin,Votruba (2010), “Herder on Language”, *Slovak Studies Program*, University of Pittsburgh, Retrieved.
Nutkiewicz, 1983	Nutkiewicz, Michael Eli (1983), “Samuel Pufendorf: Obligation as the Basis of the State”, *Journal of History and Philosophy*, vol. 21, no.1, pp. 15-29.
Paret, 1913-1936	Paret R., “Umma” *Encyclopaedia of Islam*, 1st ed. Leiden and London: Brill, pp.1015-1016.
Pellat, 1953	Pellat, Charles (1953), *Le milieu başrien et la formation de Ğahiz*, Paris: Librairie d’amerique et d’orient, p. 221.
Smith, 1986	Smith, Anthony (1986), *The Ethnic Origin of Nations*, New York: Basil Blackwell.
Smith, 1878	Smith, R. Payne S.T.P. (1878), *Thesaurus Syriacus*, Oxonii, e Typographeo Claeendoniano, vol. I, pp. 222-223.
Sousa, 1933	Sousa, Nasim (1933), *The Capitulatory Regime of*

	Turkey: its History, Origin and Nature, Baltimore: Johns Hopkins Press.
Thobie, 1977	Thobie, Jacque (1977) *, intérêsts et imperialism francais dans l'empire ottoman* (1895-1914), Paris: Publication de la Sorbonne.
Wassermann, 2008	Wassermann, Henry (2008), *People, Nation, Patria*, Ra'nana: Open University, pp. 25-26
Wikipedia	*Wikipedia, the free Encyclopedia*, "Emic and etic".

مراجعات في الكتب

فايد، وفاء كامل (2004)، **المجامع العربية وقضايا اللغة- من النشأة إلى أواخر القرن العشرين**، القاهرة: عالم الكتب.

جريس خوري

جامعة تل أبيب

1. عرض عامّ

الكتــاب في الأصــل أطروحة دكتــوراه في اللغويات قدمتها الكاتبة لقســم اللغــة العربية بكلية الآداب في جامعــة القاهــرة ســنة 1980، لكــن هــذه الأطروحــة انتظــرت ربع قــرن حتى تمّ لهــا الصــدور ككتاب. يقــع الكتــاب في 422 صفحــة، والهدف منــه، كما تــروي الكاتبة، هو إفــادة مجامــع اللغــة من خلال اســتعراض أهــمّ القضايــا التي ناقشــتها خلال عــدة عقود، وطــرق معالجــة هذه المجامــع لها.

لا يتطــرق الكتــاب للمســتجدات التــي طــرأت عــلى اللغــة، والقوانــين والتغــيرات الجديــدة التــي أحدثتهــا المجامــع في غضــون الربــع قــرن منــذ إنهــاء الكاتبــة رســالتها الأكاديميــة، وحتــى إصدارهــا كتابــا. وهذا قــد يشــكّل نقصا مــن نواقص هــذا الكتاب، فبعــض قضاياه المعروضــة قــد تكون تبدّلــت، وقضايا أخــرى طرحت، مما يجعــل بعض ما فيــه غير مواكب للمســتجدّات عــلى المســتوى العمليّ.

2. أقسام الكتاب

أ- **المقدمــة:** تســتعرض الكاتبــة فيهــا أهمّ المشــاكل التــي واجهــت اللغــة العربية في العــصر الحديــث، وعــلى رأســها عمليــة التحديــث، وتطــور المصطلحــات العالمية، ومــوت ألفــاظ قديمــة وولادة أخــرى جديــدة، ممــا يســترعي التدقيــق والمتابعــة المتواصلــة. وهــذا كان واحــدا من أهــمّ الدوافع التــي أدت إلى قيام المجامــع العربية. وتجمــل الكاتبــة أهــمّ الأهــداف التي ســعت إليهــا هــذه المجامع:

1. متابعة تطور الألفاظ والمعاني.
2. دراسة تراكيب اللغة وإضافة الجديد.
3. دراسة الصرف وإضافة الاشتقاقات الجديدة.
4. متابعة المصطلحات العلمية المستحدثة، تعريبها أو ترجمتها.

5. محاولـة نقـل الأعلام الأجنبيـة إلى اللغـة العربية مـن خلال ابتكار إشـارات لفظيـة جديدة.
6. دراسة اللهجات، ومحاولة جسر الهوّة بين العامية والفصحى.
7. تيسير قواعد النحو والصرف.
8. تيسير الإملاء.
9. تيسير الكتابة اليدوية والمطبعية.

بالإضافـة إلى ذلك تسـتعرض الكاتبة تاريخ نشـوء المجامع اللغوية في أقطـار عربية مختلفة، وتظهـر أن أول مجمـع مـن نوعـه نشـأ في القاهـرة سـنة 1892، وكان مـن أعضائـه الإمام محمـد عبـده (1849–1905)، ثـمّ توالـت المجامـع وانتشرت في سـائر الأقطـار العربية. ثمّ تـولي الكاتبـة مجمـع اللغـة العربية الـذي أقيـم في القاهـرة سـنة 1932، اهتمامـا خاصا، موضحـة مجمـل أهدافـه وأهـمّ إنجازاته، مؤكدة أنـه أول مجمـع لا يتقيد بمبدأ الجنسـية في اختيـار أعضائـه (ص 8). وكانـت جهـوده مركزة في أربـع نواحٍ:

1. وضع المصطلحات العلمية والحضارية والفنية.
2. تيسير متن اللغة وقواعدها.
3. وضع معاجم لغوية حديثة.
4. إحياء التراث القديم.

وصـدر عـن المجمع ما عـرف بـ **المعجم الوسـيط**، وكذلـك **معجم ألفاظ القـرآن الكريم**، ونـشر كتبا ودواوين شـعر قديمة.

ب. الفصل الأول: المفردات

ناقشـت فيـه الكاتبة موضوع المفـردات في اللغة، مسـتعرضة أهـمّ المعاجم العربيـة القديمة ومنهجهـا في ترتيـب المفـردات، كما اسـتعرضت أهم المآخذ عـلى تلك المعاجـم، خاصة القديم منهـا، وفي رأس هـذه المآخذ أنها لا تسـير على نظام واحـد ثابت في ترتيب الألفـاظ، بالإضافة إلى الغمـوض الـذي يشـوب بعض المسـميات الـواردة فيهـا. ثمّ قامـت باسـتعراض المعاجم الحديثـة ومنهجهـا في ترتيب الألفاظ وأسـلوبها العـام، ذاكرة المآخـذ عليها أيضا.

ج. الفصل الثاني: الأبنية والتراكيب

وعالجت فيه الدراسات التي تناولت قضية البنية اللغوية، ويشمل بنية الكلمة (الصرف) وبنية الجملة (النحو):

1. **علم الصرف:** تعرض هنا لدراسة للدكتور كمال بشر، اقترح فيها أن تدخل بعض أبواب علم الصرف التقليدية في دراسة متن اللغة والمعجمات، وعلى رأسها أوزان الفعل الثلاثي وجموع التكسير (ذلك أنها غير قياسية). وقد اعترض الكاتب على بعض الافتراضات الصرفية التقليدية، كافتراض تصريف تقليدي للفعل الأجوف، ينصّ على أنّ أصل وسطه واو أو ياء (قال- قوَل). ويدعو هنا إلى سلوك إحدى الطريقين التاليتين: 1. منهج وصفي: تسجيل الحقائق كما هي، دون تأويل أو افتراض، مع الاستعانة بالدراسة الصوتية: فتركيب الفعل قال، مثلا، يختلف صوتيا عن نصَر، فالأول يتكون من مقطعين، طويل وقصير، أما الثاني فمن ثلاثة مقاطع قصيرة. وبالتالي فوزن نصر، فعل، ولكن وزن قال، فالَ، وغزا، فعا. 2. منهج تاريخي: متابعة الصيغ المختلفة عبر التاريخ لمعرفة ما تعرضت له من تغيير، مع الإشارة إلى أوجه الاختلاف والاتفاق بين الفترات الزمنية المختلفة.
2. **الإعلال الصرفي**: تعرض فيها لدراسة للدكتور عبد الله درويش، بيّن فيها أن تقسيم الصرفيين للمفردات بين معتلّ وصحيح جعل بعض القواعد صعبة خاصة في الإعلال والإبدال، حيث أفرط الباحثون في إقحام المنهج الفلسفي في علم الصرف. ومن أهمّ ما أدى إلى التعقيد في قواعد الصرف من هذه الناحية دمج وزن المعتلّ بأوزان الصحيح، وجعل المجرّد من المعتلّ ثلاثيا كالصحيح، مما ترتّب عليه توحيد القواعد الاشتقاقية. وقد اقترح بدوره فصل قواعد المعتلّ من الصحيح. واعتبر المثال والمهموز شبيها بالصحيح، أما الأجوف والناقص فهما ثنائيان معتلان. فمثلا في نسبة كلمة «عصا» (عصويّ)، اعتبر الاسم مكونا من حرفين، وزيدت عليه الواو والياء المشددة للنسب.
3. **اسم الآلة:** تؤكّد الكاتبة أنّ المجمع العربي في القاهرة توسّع في العناية بهذا الموضوع، حتى جاء اقتراح أحمد حسن الزيات سنة 1954 إدخال وزن «فعّالة» على صيغ اشتقاق اسم الآلة لشيوعه عند العوامّ، (بالإضافة إلى مِفعَل، مِفعَلة، مِفعال)، وقد قُبل الاقتراح. ثمّ جاءت اقتراحات أخرى أقرها المجمع اللغوي بعد

مناقشــات طويلــة، مما حرر اســم الآلة مــن قيود الاشــتقاق التقليــدي المحصور في 3 أوزان فقــط. ولــم يُــشر المجمع إلى نــوع الثلاثي الــذي وجب الاشــتقاق منه، مما يتيــح الفرصة أمام الاشــتقاق مــن المزيد والــلازم أيضا.

4. **الاشــتقاق:** ناقــش المجمــع قضيــة فتــح بــاب الاجتهــاد في موضــوع الاشــتقاق بموجــب المســتجدات، عــلى اعتبــار أن اللغــة لــم تصــل إلينا مكتملــة، وبالتــالي إذا عــرض لنــا مصدر لا تصاريــف له، فلنــا أن نصوغ لــه تصاريف على القيــاس كأنّ العــرب قالــوه. فالمعاجــم العربيــة قــد تهمــل في شرحهــا للمــواد بعض مــا يتفرع منهــا كالمصــدر والفعــل وغيرهــا، وقــد يكون بعضهــا غير مســتعمل عنــد العرب، فكانــت إحــدى التوصيــات أن يعــاد إحيــاء المهمــل لإغنــاء اللغــة وتســهيل التعبير فيهــا. كما قبــل المجمع اقــتراح علي الجــارم (1881–1949) الاشــتقاق من الاســم الجامــد للــضرورات العلميــة، وضمــن قواعــد محددة.

5. **التوهّــم:** تحــدث عبد القــادر المغربــي (1867–1956) في دراســة له عــن **التوهّم في النحــو واللغــة**، وأنــه كان ســببا مــن أســباب شــيوع بعــض الأقيســة، فمثــلا توهّــم العــرب أنّ الميــم أصليــة في كلمــة «تمســكن» ممّــا دعاهــم إلى اعتبــار الفعلِ رباعيًّــا عــلى وزع «تفعلَــل»؛ وهنــاك نحو خمســين كلمة كهــذه مما أســماه «توهُّم الأصالــة»، وطالــب بجعلــه مــن قواعــد الاشــتقاق. كمــا تحدّث عــن توهّــم الزيادة أيضــا، كاعتبــار همــزة أشــياء المتطرفــة زائدة، وقياســها عــلى وزن فعــلاء ومنعها لذلــك مــن الــصرف. وبالتالي فــكان اقتراحــه أن يعتــبر القيــاس الخاطــئ من قبل النحويــين الســابقين قاعدة اشــتقاق. المجمع أقــرّ أنّ التوهّــم لا يبلغ مبلــغَ القاعدة العامــة، ولكنّــه مُجاز في المســتحدَث مــن التعبير.

6. **الأســاليب التعبيريــة**: للباحــث حســن عــون دراســة ذهب فيهــا إلى أن الدراســة اللغويــة أهملــت العناية بالأســاليب التعبيريــة أو القوالب اللغوية، ممّــا أدّى إلى نوع مــن الغمــوض. فمثــلا، عــددٌ ليس بالقليــل مــن اللغويين اســتقرّ عــلى أنّ التركيب: (كان+ قــد+ فعــل) هــو الصحيــح، بينمــا: (كان+ فعــل) لم يــرد عن العــرب؛ هذا عــلى الرغــم مــن أنّ الكثــير مــن النصوص، بمــا فيهــا القرآنيــة، تثبــت أن التركيب الثانــي ورد عــن العــرب أيضــا، أمّــا الأول فقــد ورد في مرحلــة تاريخية لاحقــة للثاني.

7. **الدراســة العلميــة للغــة:** وبــرزت هنــا دراســات إبراهيــم أنيــس التــي دعــا من خلالهــا إلى البحــث الإحصائــي الدقيــق للغــة العربيــة وذلك مــن خلال اســتخدام الحاســب الإلكترونــيّ.

بعـد هذا تسـتعرض الكاتبـة أهمّ القـرارات التـي اتخذها المجمـع، والتي، في رأيها، وسـعت دائـرة الاجتهـاد، وأغنـت اللغـة، بوضعها صيغا جديـدة، وقبولهـا لأوزان اشـتقاقية جديدة، وإباحـة الاشـتقاق من الاسـم الجامـد، وفق قواعـد محددة.

الباب الثاني: تنمية الثروة اللفظية

مـن أثقـل الأعباء التـي وقعت على مجمـع اللغـة العربية إيجـاد مصطلحات حديثـة تجاري التقـدم العلمـي الحاصـل. وفي هـذا السـياق، انتهج مجمـع اللغـة في مصر طريقـة التنقيب عـن المصطلحـات في كتـب اللغة والعلـم القديمة، فـإذا لم يجدهـا اعتمد الاشـتقاق أو المجاز أو التصغـير كـي تكـون الثـروة مسـتمدة مـن الأصـول، ووضَـع المجمـع قـرارات خاصـة بالترجمـة، منهـا التـزام صيغـة واحـدة لمصطلحات الكشـف والقياس والرسـم، فللكشـف صيغـة مِفعـال، وللقيـاس مِفعَل، وللرسـم صيغـة مِفعَلة. أمّـا قراراته العامة في هـذا المجال فكثـيرة، أهمّها:

1. استخراج المصطلحات من الكتب العربية القديمة.
2. وضع معاجم للمصطلحات المستخرجة.
3. تفضيل المصطلح العربي القديم على الجديد.
4. تفضيل الكلمة الواحدة على الكلمتين.
5. الاقتصار على اسم واحد لكل معنى.
6. جمع المصطلحات الفنية الشائعة، صياغتها وفق وزن عربي ووضعها في معجم.
7. تخريج كلمات المجمع ومقابلها العامي والأجنبي.
8. شرح المصطلحات قبل عرضها على المجمع.
9. تعريف المصطلحات قبل دخولها المعجم.
10. نشر كلمات المجمع في الصحف وعبر الإذاعات.

ثـمّ تعـرض الكاتبـة بعـض الأبحـاث التـي أجريـت حـول المصطلحـات العلميـة وضرورة ترجمتهـا إلى العربيـة والعمل على تعميمها لتحـلّ محلّ الأجنبية، وأهميـة توحيد المصطلحات العلميـة العربيـة، ذلك أن تعـدد الترجمات يؤدي إلى خطـورة الضياع وفقدان سـبل التواصل بين الأقطـار العربية.

ومـن الإنجـازات الهامـة في هذا المجال نـشرُ مجمع القاهـرة 3566 مصطلحـا علميا وفنيا

سـنة 1942، بـدأ بعدهـا بإصـدار المجلـدات التي تشـتمل عـلى المصطلحـات المسـتجدّة في شـتى العلـوم والفنـون. **في هـذا المجـال لم تبلـغ نسـبة الألفـاظ الأجنبية التـي قبلها المجمـع سـوى %5 فقط.**

أمـا في مجـال التعريـب فقـد أقـر المجمع كثـيرا مـن الألفـاظ المعربّة، وأبـاح الاشـتقاق من هـذه الألفـاظ، فـزال الحرج مـن الموافقـة على معرّبـات لـم يقرّها العـرب الأقدمـون. ومن أهـم الدراسـات في هـذا المجال دراسـة عبد القـادر المغربي الذي أكـد أن الأسـاليب الأعجمية دخلـت اللغـة العربيـة منـذ العـصر الجاهـلي، وزادت في العصر الإسـلامي زمن عبـد الحميد الكاتـب وابـن المقفع. حديثا اشـترط العلمـاء في الكلمـات المعرّبـة شرطين: أولهمـا أن تخلو مـن الحـروف غـير الموجـودة في العربيـة، والثانـي أن تكـون عـلى أقيسـة الـكلام العربـي وأوزانـه، وهـذا في رأي المغربـي أدى إلى تحوير الكلمـة المعربة وإبعادها عـن الأصل، وبالتالي فقـدان الصلـة بينها وبـين مدلولها، لذلك عـارض المغربي هـذا التوجه، وقد أشـار أنّ العرب القدامـى عربوا كلمات ليسـت عـلى أوزان العرب مثـل: قنّبيـط، إهليلج، شـطرنج. وقد أجاز سـيبويه بقـاء الكلمـة الأجنبيـة عـلى لفظهـا الأصـلي، كمـا جـاء في كتابـه **الكتـاب**، وبعده المرزوقـي، وهمـا مـن أهـم علماء اللغـة العـرب. لذلك انتقـد المغربـي قرار المجمـع المصري بصياغـة المعرّبـات صياغـة عربية. **تتوسـع الكاتبـة هنـا بالحديث عن قـرارات المجمع في مـا يخـص التعريـب والتوليـد والنحـت وشروط كل واحد، مـع إعطـاء الكثير من الأمثلة.**

الباب الثالث: مشاكل لغوية

1. دراسة اللهجات
2. القضايا التعليمية والتطبيقية
3. تسهيل الإملاء
4. تبسيط الكتابة المطبعية
5. كتابة الألفاظ الأجنبية بحروف عربية

1. **في موضـوع اللهجات** أهمل العلمـاء العرب القدامى هذا الموضوع بسـبب إعمالهم معيـار الصـواب والخطـأ، فارضـين عـلى اللغـة قيـودا خاصـة، واضعـين إياها في قوالـب معينـة، محاولـين تصفية اللغـة وتنقيتهـا من أثـر اللهجـات المختلفة، مما منعهـم من تسـجيل بقية اللهجـات. وحديثا اسـتمر النهج نفسـه إلى فـترة قريبة،

خوفا على مصير الفصحى. عيّن مجمع القاهرة منذ البداية لجنة خاصة باللهجات حدّدت الأهداف التالية:

1. تسجيل الألفاظ والتراكيب الشائعة في الأقطار العربية المختلفة في معاجم.
2. إتاحة الفرصة للمختصين بالسفر لدراسة اللهجات المختلفة.
3. الدراسة المقارنة للهجات الأقطار العربية المختلفة، مما يفيد في تكوين فكرة حول طريقة تطورها.
4. استقراء ما ورد عن اللهجات قديما.
5. الاستعانة بالأساتذة المختصين بالتاريخ الإسلامي للوقوف على تنقل العرب وتطور لهجاتهم.

ولا تغفل الكاتبة في هذا المجال الحديث عن الأدب العامّيّ، **ولكنه حديث مقتضَب جدا لا يعطي لظاهرة انتشار الكتابة بالعامية، والتي ازدهرت في السبعينات، حقّها أبدًا، وقد اكتفت الكاتبة بالقول إن المجمع اللغوي أكّد على خطورة الأدب العاميّ بحكم كونه أقرب إلى النفوس والأفهام من الفصحى مما قد يؤدي إلى انفصال الشعب عن الفصحى. ولكنها سرعان ما تنقل فكرة موجزة أخرى تخلق جوًّا من الغموض أو حتى التناقض حين تصرّح بأن العامية إذا أرادت أن تعالج موضوعا أدبيا، بعدت عن لغة العامة واقتربت من الفصحى. وهنا أترك لنفسي التعليق على هذا التوجّه بقولي: إذا كان الأمر كذلك، فلمَ الخوف إذن؟ الحقيقة التي كان من واجب الكاتبة في هذا المجال التنويه إليها هي كون الأدب العامي متوارثا منذ الجاهلية، وأنه ازدهر في العصر العباسي، وعاش جنبا إلى جنب مع أدب اللغة الفصحى، ولم يقد ذلك إلى اندحار الفصحى مقابل العامية، بل قاد في كثير من الأحيان إلى سبل من التعاطي والتأثر المتبادل بين الطرفين ممّا أكسب الفصحى الكثير من المرونة وأبقاها مستساغة.**

2. **في موضوع القضايا التعليمية:** مهّدت الكاتبة بالحديث عن تعقّد الدراسات النحوية فترة الكوفة والبصرة، ودخول الفلسفة وعلم الكلام واصطناع المنطق والجدل العقيم فيها، مما صعّب على الدارس بشكل كبير، وهنا برزت الحاجة لتيسير النحو على الدارسين، وظهرت الكثير من الدراسات التي حاولت قراءة اللغة العربية بطريقة تحليلية جديدة ميسّرة ومختصرة، متجاوزة التعقيدات الفلسفية والتخمينات والإضمار والتقدير الذي شاع في الكتب التقليدية.

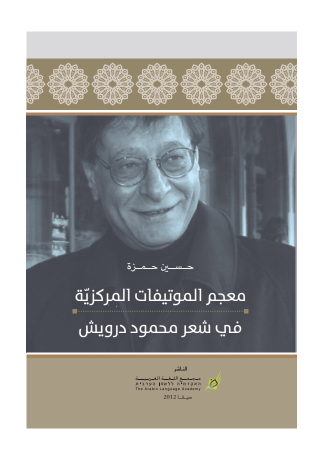
3. **تيسير الإملاء والألفاظ الأجنبية:** موضوع كتابة الهمزة كان أكثر ما نوقش وأهمّ

اقـــتراح كان أن تكتب الهمزة على ألف مهما كان موقعها وحركتها، غير أن واحدا من الاقتراحات في هذا المجال لم يقبل. كذلك بت المجمع في قضية كتابة الألف اللينة في آخر الكلام، وأرسى بعض القواعد لذلك. أمّا في قضية كتابة الأعلام الأعجمية فاتفق المجمع على اتباع طرق الكتابة القديمة، أما ما اســـتجد فتفضّل كتابته عربيا مع الإشارة إليه لاتينيا بين قوســـين، وأضاف المجمع بعض الحروف الجديدة، كالجاف، والفاء المثلثة النقط (V) والباء المثلثة (P) وغيرها.

4. **تيسير الكتابة:**

كثيرا ما يختلف النطق عن الكتابة في اللغة العربية، أو تتعدد كتابة النطق الواحد، لذلك بحثت المجامع العربية سبل تيسير الكتابة، وتلخصت الاقتراحات في اتجاهين: تعديل الحروف الحالية بحيث تعبر عن النطق بدقة، ثانيا: استعمال حروف جديدة مكان القديمة. في الاتجاه الأول برز اقتراح أحمد لطفي السيّد (1872–1963) كتابة الحروف مفرّقة، واقتراحه كتابة الحركات إلى جانب الحروف. في الاتجـــاه الثاني كانت الدعوة إلى كتابة الكلمات العربية بأحرف لاتينية كما حصل في تركيا.

وقد عالج الشيخ أحمد الإســـكندري (1875–1932) موضوع تيسير الهجاء العربي فاقترح طرقا لكتابة الكلمات بشـــكل قريب من اللفظ، بحيث يكتـــب ما يلفظ فقط، كما وضع بعض الاقتراحات في ما يتعلق بكتابة الهمزة بحيث اختصر قوانين الكتابة بشكل جذري. ثم قدم عبد العزيز فهمي (1870–1951) وعلي الجارم اقتراحات أخرى على ســـبيل تيسير الكتابة، لكنها لم تقبل، وفضّل المجمع تقديم اقتراحات على ســـبيل شكل الكلام العربي في المراحل الدراسية المختلفة. وأوصى المجمع بمتابعة دراســـة تيســـير الكتابة مع التركيز على مبدأين: 1. اختصار صور الحروف إلى أقل عدد ممكن، 2. الاحتفاظ بطبيعة الخط العربي.



حمزة، حسين (2012)، **معجم الموتيفات المركزيّة في شعر محمود درويش**، مجمع اللغة العربيّة- حيفا. (637 صفحة).

غالب عنابسة

كلية بيت بيرل الأكاديمية

تجدر الإشارة أنّ محمود درويش قد واكب الحالة الفلسطينية في الداخل والخارج، أي في فلسطين والمنفى، لذا فقد كانت لتجربته الأدبية التي واكبت التجربة الفلسطينية آثارها المختلفة والمتباينة على معجمه الشعري.[1]

بداية علينا ألا نغفل، أنّ الدراسات التي تناولت شعر محمود درويش منذ الستينات من القرن الماضي وحتى العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، كانت إما دراسات قد تجلّت بها الجوانب الثيماتيّة المرتبطة بالجانب السياسيّ، وإما من الجانب الأسلوبيّ والشكل الفنيّ، أو حتى اللغة الشعريّة لديه، لكن قلّما نجد دراسات تمحورت في بحث الآلية والتقنيات ومدى انسجامها مع المضمون، أو لرصد الموتيفات لديه ومدى علاقتها بتجربته الشخصية، أعني حياته في المنفى بأشكالها المختلفة بشكل خاص، وبالتجربة الفلسطينية بشكل عام، من هذا المنطلق جاء كتاب الباحث حسين حمزة، ليكشف للقارئ ايضاحات منهجيّة واصطلاحيّة عبرت عن تجربة الشاعر بأبعادها التاريخيّة،

1. אלעד, ע. (1995). "החיפוש אחר זהות: מיפוי ספרותם של הערבים בישראל", **אלפיים**, 11, עמ' 137 -239. قارن: Khouri, M. and Alger, H. (1974), *An Anthology of Modern Arabic Poetry*, Berkeley, Los Angles, London: University of California Press, p.152.

السياسـيّة، الاجتماعيـة والأدبيّة.[2]

إن دراسـة الباحـث حسـين حمزة **معجـم الموتيفات المركزية في شـعر محمـود درويش،** هـي بمثابـة دراسـة رائدة في هـذا الحقـل؛ فمُجمل الموتيفـات الخمسـين الـواردة في الكتاب شـكّلت تجربـة درويـش الشـعريّة في جميع مراحلهـا المختلفة. هـذا الكتاب هو أشـبه بنتاج معجمـي (lexicon) ، يعتمـد بالدرجـة الأولى عـلى مـا تحملـه هـذه الموتيفات مـن الدلالات، التـي بواسـطتها تنتظم جميـع الموتيفـات في الكتاب.

يسـتهل الباحـث الكتـاب بتمهيـد عـن أهـم المحطـات التي شـكّلت مراحـل حيـاة درويش الشـعريّة، ومـا يميّـز كل محطة شـكليًّا عن سـابقتها. لقد أطلـق الباحث عـلى المرحلة الأولى -وهـي مرحلة البدايـات عند درويـش- مرحلة الاتصـال (1960-1970)، لغلبـة الموضوعة الشـعرية المتعلقـة بالهـمّ الجماعـي الفلسـطيني، ولاتصـال الشـاعر الوثيـق بهـذا الهـم شـكلا ومضمونـا. في هـذه المرحلـة تجلّـت النـبرة الخطابيـة والمبـاشرة في لغة الشـاعر. أما المرحلـة الثانيـة، وقـد وافقت خروج الشـاعر مـن البـلاد، فقد أطلـق عليها الباحـث مرحلة الانتصـال (1970-1983)؛ وهـي مرحلـة بينيّـة (الاتصـال- الانفصال)، بـدأ درويش فيها بالتخلّـص مـن الكثير مميـزات المرحلة السـابقة مثـل الالتزام بالشـكل التقليـدي للقصيدة، سـيطرة الفكـر الماركسي وغيرهـا. وقـد تميّزت هـذه المرحلـة بالاهتمام بالشـكل الشـعري مثـل توظيف الرمز بشـكل لافت، وتوظيـف التناص. أمـا المرحلة الثالثـة (1983- 2008)، مرحلـة الانفصـال أي أن الشـاعر انفصـل تدريجيًّـا وبشـكل واضـح وواع عـن الخطـاب الإيديولوجـي المبـاشر في شـعره.[3] وقـد تجـلّى ذلك شـكلا في شـكل السـطر الشـعريّ، كثرة المطـولات الشـعرية، توظيـف الحـوار والتناص.

يرصـد لنـا الباحـث أكثـر مـن خمسـين موتيفًـا مركزيّا شـكّل ونسـج مجموعـات درويش الشـعريّة في مراحلهـا المختلفة، والتـي تجلّت في المـكان والتاريخ والأسـطورة والدين وغيرها. وقـد تـم اختيار الموتيفـات الأكثر حضـورًا وتكـرارًا في شـعره لاعتبارين، أولهمـا: الحضور الكمـيّ للموتيـف، وثانيهمـا: الحضـور النوعـيّ لـه، وكلاهمـا يوضحـان مراحـل التجربـة الشـعريّة لديـه. ولم يثبت الباحث حسـين حمزة الشـخصيّات الأدبيّـة والتاريخيّـة والدينيّة، لأنـه لـم يكن لهـا حضـور كميّ، عـلى حـدّ قوله.[4]

2. Suliman, Kh. (1984), *Palestine and Modern Arab Poetry*, London: Zed Books, pp. 87-90.
3. انظر الكتاب ص 19.
4. ن، م.، ص 27.

نشــير إلى أنّ حداثــة درويــش المميزة تكمن في قدرته عــلى صياغة اللفتــات التعبيرية الخاصة، والقــدرة على بلورة الرؤيــة والرؤيا، في مرحلتي الاتصــال والانفصال اللتــيْن ذكرناهما آنفًا.

لا يمكننــا مــن خلال هــذه المراجعة القصــيرة تنــاول جميع الموتيفــات والرمــوز التي وردت في الكتــاب، لكن في ســبيل الإيجاز، فســنتناول بعــض الموتيفات التي عكســت المــكان، اللون، الطفولــة، الطبيعة، الإنســان، الحلــم، الموت وهو الأكثر حضــورًا لعلاقته بالتجربــة الجماعيّة، الهويّــة، الأرض التــي تعتبر محــور الصراع، الواقــع والذاكــرة. علمًا بأنّ الموتيفات الخمســة الأكثــر رواجًــا، كانت: المــوت، الأرض، البحــر، الاســم والذاكرة اللذيْــن يرمــزان للهويّة التي بــرزت لديــه في البداية كهويّــة جماعيّة.[5]

يســتهل الكتــاب بموتيــف الموت، الأكثــر انتشــارًا، وتصاحبه موتيفــات مثل الشــهيد والمنفى وغيرهمــا، وهــو موتيف يجسّــد التجربــة الجماعيّــة للمجتمع الفلســطينيّ، وقــد راج وتكرّر هــذا الموتيــف في مجموعاته الشــعريّة: **عصافــير بلا أجنحــة**، **أوراق الزيتون**، **عاشــق من فلســطين**، وغيرهــا مــن المجموعــات التــي صدرت للشــاعر بــدءًا من الســتينات مــن القرن المــاضي، وحتــى مطلع القــرن الواحــد والعشرين.

أمــا الأرض التــي تحتلّ المحــلّ الثاني مــن حيث الكــمّ، فتعتــبر موتيفًا يحمل همــوم المجتمع الفلســطينيّ للتشــبث فيهــا، بســبب حالــة الانفصال التــي يحياهــا بالإضافة للفلســطينيين الــذي انفصلــوا عــن أرضهــم للظــروف التــي أحاطــت بهــم. وقــد تكــرّر هــذا الموتيــف في مجموعاتــه: **عصافــير بــلا أجنحــة**، **العصافير تمــوت في الجليــل**، **حبيبتــي تنهض من نومهــا**. لا نغفــل بأنّ موتيــف الحلم كان أيضًا بــارزًا في مختلف مجموعاته الشــعريّة، نعني حلــم العــودة، ورمز الذاكــرة التي لا تنفصــل عن الواقع. وقــد ورد هذا الموتيف بشــكل كبير في مجموعاتــه: **لا تعتــذر عمــا فعلــت**، **كزهر اللــوز أو أبعــد**، **لا أريد لهــذي القصيدة أن تنتهي** .

يشــير حمــزة أيضــا إلى موتيــف الذاكــرة، وهــو بمثابة موتيــف يســتعيد بواســطته تاريخه المفقــود، لحفــظ الــذات الفرديّــة والجماعيّــة من جهــة، ورصد قلــق الغزاة من جهــة أخرى. وقــد تكــرّرت في مجموعاتــه: **أحبّــك أو لا أحبّــك**، **محاولة رقــم 7**، **حصار لمدائــح البحر**. بينمــا لــدى تناولــه البرتقــال فيشــير بأنّــه رمــز لفلســطين، لأنّ درويــش يعكــس علاقتــه

5. انظــر: Nakhleh, K. (19750), “Cultural Determinants of Palestine Collective Identity: The Case of Arabs in Israel”, *New Outlook*, 18 pp. 31-40.

بالوطـن مـن خـلال أشـجاره، طيـوره، وتضاريسـه. وإذن بـات مـن المؤكـد لنا بأنـه رمز البقـاء والتجـذّر في الأرض. ورد في مجموعاتـه: **أوراق الزيتـون، مديـح الظـلّ العالي، أحد عـشر كوكبًا**.

في موضـع آخـر مـن الكتـاب، يذكر حمـزة موتيـف الغريب، الـذي يمثـل غيابه عـن المكان والتاريـخ، إنّـه رمـز المنفـى والـصراع مـع المجهـول. ورد ذلـك في مجموعاته: **عاشـق من فلسـطين، أعـراس، هـي أغنية هـي أغنية**.

ننهـي اسـتعراضنا بذكـر موتيـف القدس، الـذي يدلّ عـلى الوطـن، أرض الأنبيـاء، الحرية، البقـاء، وتجـدر الإشـارة إلى أنّ المـكان يعتـبر إشـارة لانتماء واعتـزاز، تكرّر بشـكل ملحوظ بمجموعتـه **أحبّـك ولا أحبّك**.

لا شـكّ أنّ هـذا المعجـم الشـعريّ، الـذي يعتـبر الأول من نوعـه في الشـعر العربـيّ الحديث، يسـهم في مسـاعدة الباحثـين في شـعر درويش في هـذا الجانـب المعجميّ، وقد يكـون محفزًا لأبحـاث أخـرى تعالـج مشـاريع شـعريّة كبـيرة في الشـعر العربـيّ المعـاصر، مثـل وضـع معاجـم للسـيّاب، أدونيـس، صلاح عبد الصبـور ونزار قبّانـي. أو ربّما قد يكـون كل موتيف ورد في معجـم الباحـث حمزة يسـتحق دراسـة بـين كتابة مقالـة أو تأليـف كتاب.

بهـذه الرؤيـة فلا بـدّ أيضا من الإشـارة أنّ الباحـث الدكتور حسـين حمزة، قد أغنـى المكتبة العربيّـة، بهـذا الكتـاب المميّـز والمختلـف، لما اشـتملت عليـه فصوله مـن موتيفـات لم يشر إليهـا باحث مـن قبل بحقولهـا الدلاليّـة المختلفة.

أنظمة النشر في المجلة

توجيهات عامّة:

1. تنشر المقالات في مجلة المجمع بعد أن يصدّق نشرها محكّمون متخصّصون تختارهم هيئة التحرير.
2. قد يعاد المقال إلى الكاتب لإجراء تعديلات، وفق ملاحظات المحكّم الخارجيّ التي تتبنّاها هيئة التحرير.
3. يشترط بالمقالات التي تقبل للنشر في المجلة أن تكون جديدة لم تنشر من قبل باللغة العربية.
4. تفضّل هيئة التحرير ألا يتجاوز المقال 10000 كلمة.
5. يرفق بالمقال ملخّص في مئة كلمة، باللغة الإنجليزية، للنشر في المجلة.

توجيهات تقنيّة:

1. **الأرقام:**
   - **أ.** تستخدم في المجلة الأرقام العربيّة (1، 2، 3، ..) وليس الهندية.
   - **ب.** اتجاه كتابة أرقام الصّفحات والتواريخ في المتن والهوامش: من اليمين إلى اليسار (ص 1–10، سنة 1960–1961).
2. **الإحالات والملاحظات:**
   - **أ.** **موقع أرقام الإحالات في المتن**: بعد علامات التّرقيم مباشرة (بدون مسافة قبلها)، وإن لم تكن علامات ترقيم فبعد الكلمة التي تشير إليها الإحالة مباشرة.
   - **ب.** التسلسل والموقع: ترقّم الإحالات بتسلسل تصاعدي في كل المقال (1، 2، .. 20.. 70..)، وتقع الملاحظات في هامش كلّ صفحة (وليس في نهاية المقال أو الفصل).
3. **تسجيل أسماء الكتب والمجلات حيثما وقعت:** في اللغة العربية والعبرية بخط **أسود مشدّد Bold**، وفي الإنجليزية بخطّ مائل *Italic*.

4. **الطريقة المتبعة في تسجيل المراجع في الهوامش:**
   - **أ.** **الكتب والمقالات**: اسم الكاتب، السنة. (مثلا: مندور، 1986.)، وفي صفحة المراجع تعاد كتابة التسجيل المختصر وبجانبه التفاصيل الكاملة.

ب. إذا كان للكاتب كتابان صادران في نفس الســـنة، يضاف الحرف أ بعد سنة إصدار الكتاب الأول، والحرف ب بعد سنة إصدار الكتاب الثاني، وتعاد كتابة نفس التسجيل المختصر في قائمة المراجع وبعده التفاصيل الكاملة.

ج. **موسوعات** (بدون اسم كاتب): يسجل **اسم الموسوعة**، رقم الصفحة. وفي المراجع يعاد اسم الموسوعة ثم التفاصيل الكاملة.

د. إذا أشير إلى الصفحات بعد المرجع يكتب: اسم الكاتب، السنة، ص أرقام الصفحات. (مثلا: مرار، 1970، ص 97-108.).

هـ. إذا أشـــير إلى نفس المصدر يكتب: (ن. م.) وإذا تلاهما أرقام صفحات يكتب: ن. م.، أرقام الصفحات. (ن. م.، ص 18.).

5. قائمة المصادر:

أ. ترفق بالمقال قائمة بالمراجع والمصادر مرتبة ترتيبا ألفبائيا.

ب. تسجيل تفاصيل الكتاب: اسم عائلة المؤلّف، الاسم الشخصيّ (السنة)، **اسم الكتاب**، مكان النشر: دار النشر.

ج. تسجّل أولا الإشارة المختصرة إلى الكتاب، كما سجلت في الهامش، وبعدها يسجل اسم الكتاب كاملا كما ورد أعلاه. مثال:

إبراهيم، 1972 إبراهيم، حنّا (1972)، **أزهار بريّة**، حيفا: الاتحاد.

لمراجعة التوجيهات الكاملة يرجى العودة إليها في موقع المجمع:

http://www.arabicac.com/

صفحة: مجلة المجمع

مختصرات

term *ʿArab* had been reduced to a mere collective name for a lineage, a language and a territorial location, as illustrated by Ibn Khaldūn. Based on his theory of *al-ijtimaʿ al-insani* (human social organization) and history, Ibn Khaldūn dealt with all human groupings such as *qabīla* (tribe) *shaʿb* (people or great tribe), *qawm* (group of people), *ʾumma* (people), *milla* (organized religion) and *dawla* (organized state). According to him, all these groupings need to be bound together by *ʿasabiyya*. However, when he discusses the social and cultural structure of the Arabs as a single group, Ibn Khaldūn depicts their linguistic and geographical location, defining them as a collective group which is not necessarily bound by one *ʿasabiyya*. Though *al-ʿarab* have one common language, their *ʿasabiyya* is confined to their tribes and dynastic families. Each of these tribes and families had a strong feeling of solidarity that made *ʿasabiyya* a factor of disunity rather than unity. In a sub-chapter entitled *al-ʿumrān al-badawi*, Ibn Kahldūn placed *al-ʿarab* within the nomadic societies or the "savage peoples". Thus the term *ʿarab* became a synonym of *badu.* This would explain why speakers of Arabic, before the rise of the Arab nationalist idea, used the term even for non-Arab nomads such as Turcoman or Kurdish tribes, which were called *ʿarab al-turkumān* and *ʿarab al-ʾAkrād*.

Collective Identities among Speakers of Arabic before the Rise of Nationalism

Kais Phirro
University of Haifa

This article deals with the collective identity of speakers of Arabic before the rise of modern nationalism, as illustrated by use of the terms *ʼumma*, *milla*, *qaum*, *shaʿb*, and *ʿarab* in classical Arabic. Unlike western languages that derive *nationalism* from the term *nation*, modern Arabic derives *qawmiyya* from the word *qawm* which signifies, in classical Arabic, any group of "people, angels or demons". The term *qawm* was used in the same sense as the ancient Greeks used *ethnos*. While modern Arabic coined the new term of *qawmiyya* (nationalism) from *qawm*, the European languages derived from *ethnos* modern terms to signify a sub-group within a "nation". The term *ʼumma* maintained its religious meaning in classical Arabic until the emergence of the proto-nationalist idea in the Middle East. Although classical Arabic differentiates between *ʿarab* and *aʿrab*, the expansion of Islam beyond Arabia brought many groups of *al-ʿajam* to adopt the Arabic language, introducing some changes in the connotations of the two terms. This was the case during the period of *shuʿubiyya*, which revealed the existence of a pre-modern ethnicity among Arab writers who used *ʿarab* and *aʿrab* to signify a group that was to be distinguished from al-*ʿajam*. However, considering such an ethnicity as a sort of nationalism – as some researchers of *al-shuʿūbiyya* suggest – would lead to anachronism, since the *shuʿūbi* polemic was unable to maintain and elaborate its cultural tradition so as to penetrate into the social domain of the mass population. When the term *shuʿūbiyya* fell out of use after the 11th century, the meaning of the

events are not arranged in temporal order but rather by way of temporal paradoxes, especially flashbacks. The events are also broken up by means of alternation, contextualization and second-level narrative. The fact that the narrator is not proactive at all demonstrates just how narrow women's horizons are, due to the fact that men have not been able to free themselves of their duplicity and their obedience to worn-out traditions which objectify women and consider them merely instruments for the gratification of their desires. The same is true of causal links; the causal bonds of cause and effect are absent and are replaced by a causality based on the author's declared feminist ideology, in addition to the more general causality that dominates the text, namely the oppression of women and their lack of independence. The absence or weakness of both temporal and causal links has the effect of making the reader search for alternative links, namely the kind of analogical links that are the hallmark of modernist novels. In *Silence of Butterflies* there are a number of prominent motifs, such as the repetition of words like "silence", "butterflies" and "smells", whose structure serves the novel's message. The complex structure of the novel's plot also serves as an indication of its modernist nature.

The Structure of Events in Layla Uthmān's Novel *Silence of Butterflies*

Fuad Azzam

Sakhnin College

Our study of the events in *Silence of Butterflies* leads us to the conclusion that while the internal and external events are intermixed, the events which are associated with the female narrator/protagonist are predominantly of an inner nature, taking the form of inner dialogues, dreams, mental associations and many flashbacks, while the other, male figures in the novel and the events which they occasion are external and involve physical motion. This division conforms to the novel's viewpoint that men are dominant while women are weak and forced into silence and into submitting to men's commands and desires. Since women are unable to express their views openly, nor are they able to exercise even the most basic rights, they can only take refuge in dreams, where they can realize their stifled desires and hold internal dialogues in which they can silently express what they cannot say out loud.

The author wove a number of stories together with a variety of different male characters. These highlight the tragic situation of women in the Persian Gulf region and in Arab society in general, in an attempt to touch the reader's conscience.

The events are structured in modernist form, with relatively weak links to reality. The chronological link is very weak, in fact nearly absent: the

perception is used to argue for the importance and usefulness of literature, the arts and philosophy. All arts perceive objects and persons in their original and natural appearances to the human mind, prior to their coloring by psychological explanation, theorization and rationalization.

Merleau-Ponty’s phenomenology strengthens the validity of creative writing and reveals literary “truth” as no less relevant than scientific truth. Thus, *Ḥakāwī al-Maqāhī* becomes a “documentary” of certain Arabs living in Haifa, and although narrated from a subjective viewpoint, it is embedded in a real situation.

Phenomenology of Perception in “The Coffeehouse Tales” by Maysūn Asadī

Clara Srouji-Shajrawi

University of Haifa

This paper studies the recent collection of short stories by the Palestinian writer Maysūn Asadī: “*The Coffeehouse Tales*” (*Ḥakāwī al-Maqāhī*) (2013) from the perspective of Merleau-Ponty’s phenomenology.

Ḥakāwī al-Maqāhī is characterized by its simple language. It describes ordinary persons in their daily lives, and deals with seemingly plain and unsophisticated issues. The writer’s style is spontaneous, moving from one scene or idea to another in free association. All the tales are narrated from the point of view of a female secretary who works at a medical center and spends one hour each morning sitting in a café, looking at the customers and passers-by to write about them later. This daily free hour at “Nitza Café” in Hadar (Haifa) delights her, and makes her feel released from all the responsibilities that shackle her at home and at work. The recurring elements of place, time and narrator unify the tales and turn this collection into a series of sorts, with the first tale functioning as a “frame story” or “introduction”.

The technologically and industrially developed society of our days makes us question the benefit of such stories, and more generally the relevance of the arts and abstract theories (including philosophy) for a better human life.

In this paper Merleau-Ponty’s theory of the phenomenology of human

of the science of language. The latter, however, is not original. His book *al-'Alfaẓ al-mustaʿmala fi al-manṭiq* (*Words Used in Logic*) provides a collecting link between language and logic while his *Sharh kitab al-ʿibāra* (*Commentary on al-ʿibara*) is the main link in the Aristotelean-Greek influence on what al-Fārābī wrote.

The main content of al-Fārābī's definitions involves the idea of the principle of language and his description of its historical-successive evolution. He was a pioneer in the treatment of this subject in the Arab world and paved the way for those who followed him, among them Ibn Jinni.

We may thus say that al-Fārābī's thinking on the social aspects of language prepared the way for Ibn Khaldūn's theories more than four centuries later.

Al-Fārābī's Linguistic Concepts

Shlomo Alon

In the course of our comprehensive study of al-Fārābī's thought on issues of language we found him to have been a rational philosopher and scholar, but no linguist. He was acquainted to some extent with the Arabic linguistic compositions in his days and may have been familiar with Sībāwayhi's *Kitāb*. He was perhaps familiar with other materials as well, by way of Ibn al-Sarrāj.

I believe that al-Fārābī did not make an attempt to produce a new method in Arabic grammar, nor did he intend to write such a grammar. Furthermore, he had no effect on the Arabic grammarians in the centuries to follow. A comparison of al-Fārābī with his contemporary al-Zajjāji and his teacher Ibn al-Sarrāj does not reveal any mutual influences among them. Al-Fārābī used definitions from logic rather than from grammar. On the other hand, he was very much influenced by the ancient Greeks, Aristotle in particular.

In some cases al-Fārābī made unwarranted generalizations on linguistic issues, using expressions such as "all languages". This may well indicate that he was not overly familiar with the languages that he compares. However, I must admit that everything I know about al-Fārābī's linguistic concepts is restricted to the materials found in his extant writings.

Among al-Fārābī's compositions I found chapters on the principle of language and on the role of language in society, which is of particular interest. He included these chapters in his *Kitāb al-ḥurūf* (*Book of Letters*) and among the first chapters of his *Iḥsā' al-ʿulūm* (*Calculus of the Sciences*), in which he provides a valuable and detailed account of the constituents

Abstracts



Nazareth, Vol. 6, 2015